ROGER SCRUTON

GUIDA FILOSOFICA PER TIPI INTELLIGENTI

LETTURE DI FILOSOFIA

IL SOLE 24 ORE

Verità, tempo, Dio, libertà, ma anche musica, sesso, educazione... È almeno dai tempi di Socrate che il filosofo non conosce tabù. E proprio dove la sua impresa è più rischiosa, rivela orizzonti nuovi e inaspettati. Ma, sostiene Roger Scruton, come disciplina accademica la filosofia ha troppo spesso tradito le proprie origini, oscillando tra gli estremi di uno specialismo esasperato o di una vaghezza mascherata da un linguaggio apparentemente profondo ed evocativo. Scruton invece non ama le chiusure accademiche, gli atteggiamenti oracolari, le censure del politicamente corretto. L'audacia intellettuale dovrebbe sempre andare di pari passo con la chiarezza espositiva e con l'attenzione ai problemi della gente comune. A lungo la filosofia è stata tenuta separata dai desideri, dalle paure e dalle speranze degli uomini e delle donne in carne e ossa. Lo scopo di questo libro è di "riconciliarla con la vita".

Roger Scruton è stato professore di Estetica al Birkbeck College dell'Università di Londra. Personaggio pubblico della vita culturale inglese, è un vivace polemista e un apprezzato commentatore televisivo e radiofonico.

9 771826 380379 70001

IL SOLE 24 ORE CULTURA - MENSILE - N.26/2007
DA VENDERSI ESCLUSIVAMENTE IN ABBINAMENTO AL NUMERO ODIERNO DE IL SOLE 24 ORE. EURO 7,90 + IL PREZZO DEL QUOTIDIANO.

ROGER SCRUTON

GUIDA FILOSOFICA PER TIPI INTELLIGENTI

1

LETTURE DI FILOSOFIA
Opere scelte da Armando Massarenti

1 - GUIDA FILOSOFICA PER TIPI INTELLIGENTI

© 2007 Il Sole 24 ORE S.p.A
Edizione speciale per Il Sole 24 ORE

© 1997 Raffaello Cortina Editore
Milano, via Rossini 4

Titolo originale
An Intelligent Person's Guide to Philosophy
© 1996 by Roger Scruton

Traduzione di
Cristiana Turchetti

CREATIVE COMMONS

Il Sole 24 ORE Cultura
Direttore responsabile: Ferruccio De Bortoli
Il Sole 24 ORE S.p.A
Via Monterosa, 91 - 20149 Milano
Registrazione Tribunale di Milano n. 542 del 08-07-2005
Mensile. Anno III - n.26/2007

Progetto grafico copertine:
Marco Pennisi & C.

Progetto grafico interno e impaginazione:
ANIMABIT S.r.l.

Richiesta arretrati: i numeri arretrati possono essere richiesti direttamente al proprio edicolante di fiducia al prezzo di copertina

Finito di stampare nel mese di giugno 2007 presso:
Legoprint - Via Galilei 11 - Lavis (TN)

INTELLIGENZA CONSERVATRICE

DI ARMANDO MASSARENTI

"Una volpe? Pensavo fosse un topo".
Caccia alla volpe come disobbedienza civile.
Così si è difeso Roger Scruton di fronte al giudice
che lo accusava di aver infranto la legge.

Roger Scruton è un conservatore, ma nel suo aderire a una tradizione, quella della filosofia inglese, risente dell'influsso di un grande libertario, Bertrand Russell. Entrambi condividono l'idea per cui essenziale per la pratica filosofica è l'amore disinteressato per le domande, unito alla consapevolezza della problematicità delle risposte. Entrambi, pur aderendo a posizioni radicalmente opposte sulla religione, la moralità, l'amore, il matrimonio, la guerra e la pace, condividono uno stile di razionalità limpida, inglese, ma niente affatto aliena alle raffinatezze e all'espressività del romanticismo europeo.
Questa sua Guida filosofica per tipi intelligenti, *un classico della divulgazione filosofica, è costellata di domande come: Cos'è la verità? Cos'è il tempo? Esiste la realtà? È possibile che siamo sistematicamente ingannati da un demone maligno? La vita ha un senso? Siamo liberi di scegliere? Il mondo è deterministico? In che senso siamo responsabili verso i nostri simili? Che cos'è la morale? Che posto ha l'esperienza del sacro nelle nostra vita? In che modo c'entra con l'amore? Esiste Dio? Che cos'è una persona? Perché ci piace la musica? Questioni serie, impegnative, difficili, che Scruton, nel solco della migliore tradizione inglese, affronta con uno stile chiaro e rigoroso, rivolgendosi a un pubblico vasto senza per questo dispiacere ai filosofi di professione. La sua è una filosofia che si rivolge direttamente all'intelligenza del lettore. Parla di esperienze e risponde a interrogativi che chiunque si deve essere posto prima o poi nella vita. Il punto di vista di Scruton ci potrà apparire un po' snob (come quello di Russell,*

del resto, ma mentre questi era un Lord, egli è invece di origini assai umili): per esempio quando si lancia in un'appassionata, anacronistica, difesa della caccia alla volpe come «rito di passaggio», o quando attacca il modernismo in architettura. O quando si presenta non solo come filosofo, ma anche come scrittore, musicista, esperto di Islam, giurista, attivista politico, imprenditore agricolo, ostentando una poliedricità che comunque rispecchia una reale varietà di esperienze di vita (cresciuto povero, nel risentimento di classe, con un padre socialista, poi convertito al pensiero conservatore dopo anni passati in Libano e nella Cecoslovacchia del socialismo reale) e che si riverbera in libri come La filosofia moderna *(La Nuova Italia, 1998), il suo saggio su* Spinoza *(Sansoni, 1998), o* L'Occidente e gli altri. La globalizzazione e la minaccia terroristica, *un'acuta analisi dei nostri rapporti con l'Islam (Vita e Pensiero, 2004). La sua visione conservatrice, che si basa su una penetrante visione della natura umana, è espressa in libri esplicitamente politici, come* The Meaning of Conservatism *o il* Manifesto dei conservatori, *ma anche in saggi affascinanti come* Death-Devoted Heart. Sex and the sacred in Wagner's "Tristan and Isolde", *un saggio di estetica musicale, letteraria e teatrale in cui Scruton adotta l'intera gamma delle sue competenze culturali e filosofiche.*

Il conservatorismo, agli occhi di Scruton, si differenzia sia dal liberalismo sia dal socialismo, entrambi a suo parere incapaci di cogliere appieno i caratteri essenziali della «natura umana» che stanno alla base del legame sociale e del sentimento religioso. Certo i conservatori inglesi sono disposti a fare un bel tratto di strada con i liberali, a patto di distinguere le libertà inglesi, fondate sulla consuetudine, il common law *e il buon senso comune, dalle libertà francesi, basate su astratte definizioni dei diritti. Così faceva Edmund Burke, la cui reazione sta alla Rivoluzione francese, come Scruton sta al maggio francese del '68. Ma il conservatorismo non può accettare le conseguenze individualistiche del liberalismo. Si concentra piuttosto sulla sacralità*

del legame sociale, e considera le libertà moderne come una minaccia per i presupposti stessi della vita comune. Roger Scruton ha una visione realistica e profonda di questi legami fondamentali, che si nutre di fonti esplicative diverse, che vanno dalle analisi sulla violenza e il sacro di René Girard alle visioni dell'amore delineate dal romanticismo tedesco. «Per Wagner l'amore – scrive a proposito di Tristano e Isotta *– è un fenomeno tipicamente umano; ciò nonostante, non si può comprendere l'amore limitandolo a una sfera puramente umana. L'amore diventa comprensibile solo attraverso le idee di sacralità, santità e redenzione. Secondo Wagner, tutti noi abbiamo bisogno di queste idee, e anche se la gente comune ne intuisce il significato attraverso il velo della dottrina religiosa, sono i grandi esempi di amore e rinuncia a dar loro vita e l'arte a dotarle di una forma articolata». Leggere Scruton è un'esperienza illuminante. È difficile non ammettere che sulle questioni religiose sa andare assai più a fondo del vecchio Russell, che si limitava troppo spesso a dichiararle semplicemente insensate. Da buon conservatore, descrive certi processi reali della natura umana, ritenendoli immodificabili. Ma il suo stile, brillante, argomentativo, problematizzante, sorprendente, ha persino la virtù di farci dubitare che l'esito così drasticamente conservatore del suo pensiero non sia affatto scontato o necessario. Così capita molto spesso che Scruton riesca a restituirci la profondità dei problemi, e la loro apertura, proprio grazie all'irritazione che sa provocare con certe sue ardite risposte.*

PREFAZIONE

Questo libro è un tentativo di rendere interessante la filosofia; perciò ho insistito sulle idee che la rendono interessante *per me*. Dal punto di vista accademico il risultato è lontano dall'ortodossia; ma la mia speranza è che il lettore, quando avrà finito il libro, si sarà fatto l'idea che la filosofia riguarda non solo problemi intellettuali, ma la vita nel mondo contemporaneo.

Faccio riferimento, qua e là, ai grandi filosofi, in particolare a Kant e a Wittgenstein, che hanno influenzato maggiormente il mio modo di pensare. Ma non mi sono proposto alcun tentativo di presentare una storia o un riassunto della materia. Il libro vuole essere, piuttosto, una guida per il lettore che sia pronto ad avventurarsi nella filosofia, e non presuppone altra conoscenza che quella che, verosimilmente, possiede già una persona intelligente.

Un tipo così vorrà comunque sapere che rapporto ci sia tra questo libro e le altre produzioni sull'argomento e se, al di là di sé stesso, il libro rappresenti una più vasta scuola di pensiero: qualche *-ologia* o *-ismo*, che servirebbe a riporlo subito nell'archivio sempre più ricco dei grandi libri non letti. Basti dire che sono arrivato alla filosofia da studente universitario, insoddisfatto dell'educazione scientifica e con il sospetto che dovessero esserci profonde e serie domande alle quali la scienza non dà risposta. Ma, nell'ambito della filosofia accademica, mi sono imbattuto in pagine e pagine di pseudoscienza contro cui la mia coscienza si è ribellata. Così, sono partito alla ricerca di una filosofia *letteraria*, non di una dottrina, ma di un prisma, attraverso il quale la luce intellettuale potesse splendere in più di un colore.

La filosofia non è la sola materia a essere stata "scientizzata" dall'università moderna: la letteratura è stata ridotta a "teoria letteraria"; la musica è stata colonizzata dalla teoria degli insiemi, dall'analisi schenkeriana e dalla linguistica generativa; e c'è mancato poco

che l'ingegneria abolisse l'architettura. La scienza fasulla ha allontanato dall'economia intellettuale l'onesta speculazione, così come la moneta cattiva scaccia quella buona. Questo corrispettivo intellettuale della legge di Gresham vale ovunque i docenti universitari delle discipline umanistiche barattino la conoscenza e l'immaginazione con la chimera della "ricerca" scientifica. Un filosofo dovrebbe certamente lasciar spazio al sapere; ma questo non ha "risultati", non ha teorie "esplicative", non ha metodi di sperimentazione. Esso è, al meglio, una disciplina dello spirito e ciò che ne emergerà dipenderà intimamente dall'animo di chi vi si è impegnato. Quando dei filosofi accademici spacciano per resoconti scientifici i propri lavori e per teoria risultati ottenuti per piccoli passi, possiamo essere certi che c'è qualcosa di storto nella loro concezione della materia. Il risultato è pesante per lo studente, in parte perché nasce nella noia, quella che subentra quando il nostro mondo si arrende alla scienza. Se questo libro ha un messaggio, è che la verità scientifica produce regolarmente l'effetto secondario dell'illusione umana, e che la filosofia è la nostra arma più sicura per togliere la verità da questo impiccio.

Non dovremmo aspettarci che la filosofia sia facile; e nemmeno che sia del tutto priva di tecnicismi. Infatti, le domande filosofiche nascono nella periferia del pensiero comune, quando le parole falliscono e sosteniamo ciò che non conosciamo con argomentazioni inconsistenti. È proprio per questo motivo che chi legge di filosofia deve guardarsi dagli impostori, che approfittano della nota difficoltà della materia per spacciare come conclusioni sofferte delle premesse non esaminate. Tra impostori di questa risma spicca Michel Foucault; ma la mia intenzione non è quella di creare una *sottiserie* dei nostri tempi, anche se ce ne sarebbe molto bisogno. È, piuttosto, quella di sostenere un dibattito filosofico che mostri la filosofia come un'estensione naturale del nostro interesse per la verità e come una terapia per le nostre moderne confusioni.

Prefazione

Ringrazio Robin Baird-Smith che mi ha incoraggiato a scrivere questo libro, e David Wiggins, il cui paziente tentativo di farmi evitare errori di logica e di stile lo assolve da ogni responsabilità per i molti che rimangono. Sono grato anche a Fiona Ellis e a Sophie Jeffreys, le due intelligenti signore che hanno sperimentato per prime questo libro e che mi hanno suggerito essenziali miglioramenti.

Malmesbury, primavera del 1996

1
PERCHÉ?

La filosofia – "l'amore della saggezza" – può essere avvicinata in due modi: facendola o studiando come è stata fatta. Il secondo è quello familiare agli studenti universitari che si trovano di fronte al più vasto corpo di letteratura che sia mai stato consacrato a un'unica disciplina. Questo libro segue il sentiero più antico: cerca di insegnare la filosofia attraverso la sua pratica. Benché io citi di tanto in tanto i grandi filosofi, non pretendo di fornire una guida attendibile delle loro idee. Spiegare "in pompa magna" le loro argomentazioni avrebbe tradito il mio principale proposito, che è quello di portare la filosofia alla vita.
La vita, così come noi oggi la conosciamo, non è molto simile a quella da cui è nata la nostra tradizione filosofica. Socrate e Platone erano cittadini di una città-stato piccola e familiare, che accettava pubblicamente certi standard di virtù e di gusto, ove la classe colta faceva derivare il proprio punto di vista da un'unica collezione di incomparabile poesia, mentre tutte le altre forme di conoscenza erano, invece, rare e preziose. Il dominio intellettuale non era stato ancora spartito in territori sovrani, e il pensiero era un'avventura che vagava liberamente in tutte le direzioni, indugiando nella domanda piena di "stupore" ancor prima di quegli abissi della mente che ora noi conosciamo come filosofia. Diversamente dai grandi ateniesi, viviamo in un mondo affollato di stranieri, ove gli standard del gusto sono pubblicamente scomparsi, ove la classe colta non conserva alcun tipo di cultura comune, e la conoscenza è stata frammentata in specialismi, ciascuno dei quali rivendica il proprio monopolio contro stormi di idee migranti. In questo nostro mondo nulla è fisso: la vita intellettuale è una immensa confusione nella quale miriadi di voci si sforzano di emergere dal frastuono. Ma la comunicazione aumentando in quantità perde in qualità; e il segno più evidente di ciò è che non si tollera più nemmeno che lo si dica. Criticare il gusto popolare porta a essere tacciati di elitarismo, e

difendere le distinzioni di valore – tra bene e male, bello e brutto, sacro e profano, vero e falso – significa infrangere l'unico giudizio di valore che è largamente accettato, e cioè il giudizio che i giudizi sono sbagliati. In tali circostanze il compito della filosofia deve cambiare. Per Platone la filosofia minava le certezze di una cultura comune, e portava, attraverso il dubbio e la domanda, a un regno di verità. Ora non ci sono più certezze, e nessuna cultura comune degna di questo nome. Il dubbio è il *refrain* della comunicazione popolare, lo scetticismo si estende in tutte le direzioni, la filosofia è stata privata dei suoi punti di partenza tradizionali entro la fede di una comunità stabile. Una filosofia che cominci nel dubbio investe ciò in cui nessuno ormai crede e ci invita a nulla di credibile. Per quanto importante sia tale impresa nella descrizione della natura e dei limiti del pensiero razionale, una simile filosofia corre il rischio di rimanere estranea alla vita che la circonda e di tradire la sua originaria promessa, che è quella di aiutarci, seppure indirettamente, a vivere bene e con saggezza.

Nel suo libro giustamente famoso, *I problemi della filosofia*, Bertrand Russell descrive la filosofia nei termini del titolo: come una serie di problemi. "La filosofia va studiata", scrive, "non mirando ad alcuna risposta precisa alle sue domande, dal momento che nessuna risposta precisa potrebbe, di regola, essere presa per vera, ma per l'interesse delle domande in sé stesse". Possiamo però chiedere quale mai sia l'interesse di un simile studio. Perché noi, che abbiamo così poche risposte, dovremmo investire le nostre energie in problemi che di risposte non ne hanno alcuna? Per Russell lo scopo è diventare "un libero intelletto, un intelletto che vedrà come Dio può vedere, senza un *qui* e un *ora*, senza speranze e paure, senza gli ostacoli delle credenze comuni e dei pregiudizi tradizionali, con calma, oggettivamente, col solo ed esclusivo desiderio della conoscenza – una conoscenza che sia tanto impersonale, e puramente contemplativa, quanto è possibile a degli uomini". È facile farsi tentare da questa visione di uno studio puramente astratto, che è al tempo stesso un esercizio della più alta forma di

Perché?

libertà e una liberazione dal costume, dal pregiudizio, dal qui e ora. Ma la maschera della retorica è sottile, e l'ansietà di Russell traspare da essa. Egli sa che dobbiamo vivere nel qui e ora e che la difficoltà di farlo sorge proprio perché le "credenze comuni e i pregiudizi tradizionali" hanno perso la loro credibilità. Noi siamo creature che sperano, che hanno paura, e senza le nostre speranze e paure saremmo incapaci di amare e di essere amati. Osservare serenamente e obiettivamente è giusto – ma solo qualche volta e solo in relazione a determinati argomenti. Inoltre, Russell ha pubblicato quelle parole nel 1912, quando lo scetticismo era lo sfizio di una classe dominante e non il pane quotidiano dell'umanità.

Nell'enfatizzare gli interrogativi astratti Russell è fedele alla storia della filosofia. La virtù delle sue domande consiste nel liberarci da illusioni non disinteressate; esse ci collocano a distanza dal mondo dell'emozione e ci mettono in grado di vederlo per un momento come se non ne fossimo coinvolti. Ma i filosofi, come gli altri esseri umani, hanno la tendenza a rappresentare il proprio sistema di vita come il migliore possibile – forse come l'unica via di redenzione. Liberandosi da un gruppo di illusioni, sono presi in ostaggio da altre, sempre poco disinteressatamente e con l'ulteriore vantaggio di nobilitare la persona che le promuove. Loro esaltano la vita "obiettiva e contemplativa" dal momento che è la vita che hanno scelto. Ci dicono, come Platone, che questa vita conduce alla contemplazione di un mondo più elevato, o, come Spinoza, che ci mostra il nostro mondo sotto un'altra luce, "sotto l'aspetto dell'eternità". Ci rimproverano per i nostri modi sensuali e ci ricordano con gentilezza, attraverso le parole di Socrate, che "la vita senza ricerca non è vita per un essere umano". C'è la tentazione di trovarsi d'accordo con Nietzsche quando sostiene che il filosofo non è interessato alla verità, ma solo alla "*mia* verità", e che ciò che traveste come verità non è altro che il residuo delle sue stesse emozioni.

Il giudizio non è imparziale: nessuno di quelli di Nietzsche lo è. Ma c'è una questione. La filosofia nella nostra tradizione ha dato per scontato

il semplice approccio del senso comune alle cose, che sarebbe tipico della gente ordinaria, e ha supposto che dubitare fosse il compito della filosofia. Il risultato può essere quello di sovvertire la visione normale, come in Nietzsche, o può essere quello di mettere in questione la questione, come in Wittgenstein, e farci tornare alla condivisa "forma di vita" quale unica cosa che possediamo. Tuttavia, senza l'ipotesi di fondo, non c'è nulla di normale nel sovvertire o nel riaffermare, e la filosofia trova difficile farlo. La peculiarità della nostra condizione è che l'ipotesi non può essere più accettata. Faccia a faccia con folclore, tradizioni, convenzioni, dogmi e costumi, possiamo solo provare un debole senso di tenerezza per queste cose che, come tutto ciò che è umano, si sono dimostrate tanto più facili da distruggere che da creare. Ma che cosa ha da dire la filosofia di fronte a questo importante cambiamento – il cambiamento, così come alcuni lo hanno descritto, dallo scetticismo moderno alla condizione postmoderna, in cui tutte le credenze sono contemporaneamente messe in discussione e ribadite, anche se tra virgolette?

Il filosofo ceco T.G. Masaryk (1850-1937) ha attribuito molti dei mali del mondo moderno alla "educazione a metà". Nella vita pubblica, sosteneva, emergeva il semi-educato, che eccitava le speranze e distruggeva le certezze del genere umano, tutta la moralità era relativizzata, e ogni semplice soddisfazione distrutta dal criticismo sarcastico di coloro che potevano puntare lo sguardo solo fino al mettere in questione i fondamenti dell'ordine sociale, ma non fino al punto di sostenerli. La lamentela di Masaryk, come la dichiarazione di fiducia nel pensiero astratto da parte di Russell, appartiene già a un altro mondo, un mondo che stava quasi per scomparire nel tumulto della Grande Guerra, e da cui Masaryk emerse come Presidente del neonato stato della Cecoslovacchia. In ogni modo, ha ancora grande rilievo per noi, dal momento che il nostro mondo è stato corrotto dallo scetticismo, e vorremmo sapere come andare avanti, visto che nessuno ci dà punti di riferimento, salvo coloro che, facendolo, vengono derisi. Se l'educa-

Perché?

zione a metà mina le nostre certezze, c'è una educazione che le rimetta a posto? Alla fine di tutto il nostro pensare rimane qualcosa di più di una manciata di polvere?
In questo libro cerco di indicare ciò che la filosofia potrebbe offrire in questa nuova condizione. Il suo compito, così come lo vedo io, è quello di riparare premurosamente ciò che è stato incautamente danneggiato. Questa "cosa" danneggiata non è la religione, la moralità o la cultura, ma il mondo dell'uomo ordinario, il mondo nella sua innocenza, il mondo malgrado la scienza. Russell ha sicuramente ragione ipotizzando che la filosofia cominci dalle domande; e ha ragione anche cercando risposte in un regno di astrazione, dove gli interessi ordinari perdono importanza e a rimpiazzarli giunge la riflessione disinteressata. Ma il compito della filosofia non si esaurisce in questa ricerca interminabile. Deve esserci un ritorno al mondo dell'essere umano, pur passando attraverso il pensiero più astratto che lo corrode.

Noi siamo esseri razionali, ed è nella nostra natura fare domande. Cani e gatti vivono in un "mondo di percezioni", per usare una locuzione di Schopenhauer. Per loro l'esperienza presente è tutto, e il pensiero non è altro che un fragile ponte di anticipazioni, che conduce da questa esperienza alla prossima. Noi, invece, siamo circondati dal bisogno di spiegare. Di fronte a qualcosa di insolito, il nostro pensiero non è "Cosa c'è dopo?", ma "Perché?". Affrontando la seconda domanda, possiamo dare una risposta anche alla prima. E questo, in breve, è il metodo scientifico. Così, dove sta la differenza tra scienza e filosofia? O la filosofia non è altro che un tipo di scienza generalizzata, come era per i primi che la praticavano – quelle figure titaniche come Talete ed Eraclito che emersero dalle tenebre della preistoria a dirci "tutto è acqua" o "c'è solo fuoco", e le cui parole enigmatiche risuonano attraverso i secoli come misteriose urla primitive? Questa domanda è di primaria importanza, dal momento che niente ha cambiato lo status della filosofia quanto il successo della scienza moderna.

Le spiegazioni scientifiche rivelano le cause di ciò che osserviamo. Ma la conoscenza scientifica sarebbe lontana dall'essere utile com'è – non più utile della conoscenza storica – se non potesse essere tradotta in predizioni. Il meccanismo con cui la diagnosi diventa predizione è la "legge causale", la legge che ci dice non solo che un evento è l'effetto di un altro, ma che eventi del secondo tipo, con molta probabilità, "fanno" gli eventi del primo tipo. Sentirmi male dopo aver bevuto dal rubinetto di Alfred mi fa sospettare che sia l'acqua ad aver causato il mio malessere. Fino a ora questa è solo un'ipotesi; è confermata quando scopro che anche altre persone, bevendo da quel rubinetto, hanno contratto la stessa malattia. Azzardo la legge che bere dal rubinetto di Alfred, con molta probabilità, fa male. Questa affermazione è interessante per due motivi: primo, è un'affermazione aperta; non rimanda solamente ai casi osservati fin qui, ma è universale. Ha stabilito il suo potere diagnostico diventando una predizione. Secondo, è concepita in termini di probabilità: non dice che chiunque beva dal rubinetto di Alfred si ammalerà, ma solo che è probabile che questo accada. La verosimiglianza, o la probabilità, è misurabile. Se il 60 per cento dei casi osservati ha prodotto un dato risultato, allora possiamo concludere che, data quell'evidenza, c'è un 60 per cento di probabilità che il prossimo caso faccia lo stesso.

Questo è davvero un pezzo forte della scienza. Alla domanda "Perché mi sentivo male?" offre la risposta "Perché ho bevuto dal rubinetto di Alfred". Ma questa risposta invita a una domanda ulteriore: "Perché bere dal rubinetto di Alfred fa male?". Tali domande vengono indagate fino al punto in cui le leggi causali diventano vere e proprie "leggi della Natura" – leggi che non registrano solamente le nostre osservazioni, ma che descrivono il meccanismo sottostante. Noi scopriamo che un organismo vive nel serbatoio dell'acqua di Alfred, e che questo organismo può vivere anche nel sistema digestivo dell'uomo, causando un'infiammazione. È una legge di natura che organismi di questo tipo vivano così, ed è una legge di natura che il sistema digestivo umano reagi-

sca così come fa alla loro presenza. Questa non è una semplice riformulazione di ciò che osserviamo, ma è un enunciato di come le cose stanno realmente. Possiamo andare più a fondo nella faccenda, scoprendo la precisa reazione chimica che procura l'infiammazione, e così via. E più a fondo andiamo, più acquistiamo esperienza nel gestire la malattia, più vicini siamo a trovarne una cura, e più siamo in grado di prevenirne la comparsa.

La natura e i limiti del metodo scientifico sono oggetto di duro dibattito tra i filosofi accademici. Ma, in fondo, il mio esempio suggerisce proprio questo. Come prima cosa, la ricerca delle cause comporta una ricerca delle leggi; in secondo luogo, le leggi sono enunciati probabilistici; terzo, le leggi vengono a loro volta spiegate da leggi più ampie e generali; quarto, per quanto in là investighiamo sulle cause di qualcosa, possiamo sempre spingerci oltre; e infine, più andiamo oltre, più ci troviamo lontani dal mondo dell'osservazione. Alla fine della nostra inchiesta possiamo descrivere processi che non sono affatto osservabili – anche processi come quelli della meccanica quantistica, che certo non possiamo osservare e che a fatica riusciamo a rendere nel linguaggio dell'osservazione. Come mostra la meccanica quantistica, il concetto di probabilità che caratterizza la nostra prima ipotesi riappare nella diagnosi finale; il mondo della Natura è governato da leggi, ma nessuna legge scientifica, per quanto ci paia valida, è qualcosa di più di un enunciato probabilistico. Si può dire che nel mondo naturale non c'è niente che *debba* essere così, ma al massimo, che è altamente probabile che lo sia.

A un certo stadio della sua storia recente, la filosofia è stata dominata dal "positivismo logico", la cui scuola nacque nella Vienna tra le due guerre, e le cui idee furono portate al pubblico dei lettori di lingua inglese da Alfred J. Ayer, nel libro *Linguaggio, verità e logica* (1936). Questi positivisti erano affascinati dalla scienza, i cui risultati e i cui metodi sembravano così chiari e incontestabili se messi a confronto con il pomposo "non senso" della filosofia. Loro si erano proposti di spiegare perché le persone possono discutere con successo di questioni

scientifiche, partendo da una comune comprensione del loro significato; mentre la disputa filosofica sembra interminabile, con ogni partecipante che inventa le proprie regole. Conclusero che la massa delle proposizioni della filosofia fosse priva di significato e proposero, andando a stringere, un criterio di significanza, chiamato "principio di verificabilità". Questo principio dice, in breve, che il significato di un enunciato è dato dal metodo con cui lo si verifica – dalla procedura per determinare se l'enunciato sia vero o falso. Le proposizioni scientifiche sono dotate di significato dal momento che sono *controllate* dall'osservazione. Nessun tipo di osservazione, di esperimento o di analisi può determinare se "L'Assoluto è Uno e Onnipresente" sia vero; noi dovremmo scartare tale affermazione in quanto priva di significato.

Il positivismo logico non ha più un seguito, ed è facile vedere perché. Il principio di verificabilità non può essere, a sua volta, verificato: dunque, esso condanna sé stesso come privo di significato. Eppure, la visione positivista della scienza rimane influente. Molti filosofi guardano all'osservazione non solo come alla via per la verità scientifica, ma anche come al vero nocciolo della scienza. Leggi e teorie generalizzano da osservazioni, e le intrecciano in un arazzo senza margini. In ultima analisi, questo è ciò che loro intendono. La realtà è apparenza sistematica, e le teorie sono somme di osservazioni.

Guardate di nuovo il mio esempio, e vedrete quanto sia strana tale immagine. La scienza può partire dall'osservazione; il suo proposito, comunque, non è quello di riassumere le apparenze (i fenomeni), ma di tracciare una distinzione tra apparenza e realtà. La scienza è un viaggio di scoperta, che passa da ciò che è osservato a ciò che non lo è, puntando all'inosservabile. I suoi concetti e le sue teorie descrivono una realtà così lontana dal mondo delle apparenze, che riusciamo a intravvederlo solo a fatica, e quando le sue scoperte vengono *controllate* attraverso l'osservazione, ciò non è più di una banale conseguenza del fatto che l'osservazione è ciò cui rimanda la parola "controllo". La scienza spiega l'apparenza del mondo, non la descrive.

Perché?

Questo significa che ciò che si invoca spesso a vantaggio della filosofia, cioè che la filosofia mostra la *realtà* dietro l'ap*parenza*, potrebbe giustamente e più plausibilmente essere rivendicato a vantaggio della scienza. E se i metodi della scienza sono accettati, certi e indiscutibili, mentre quelli della filosofia sono oscuri, controversi e vaghi, che bisogno abbiamo della filosofia? Qual è il contributo che la filosofia può dare alla nostra concezione del mondo?

Ecco una risposta a queste domande. La scienza incomincia quando ci chiediamo "Perché?". Ci conduce dall'evento osservato alle leggi che lo governano, e, più avanti, a leggi più profonde e generali. Ma dov'è che il processo si arresta? Se ogni nuova risposta comporta un'altra domanda, allora le spiegazioni scientifiche sono anch'esse incomplete o senza fine (che è un altro modo di essere incomplete). Ma in tal caso la scienza lascia almeno una domanda irrisolta. Noi non sappiamo ancora perché esista la catena delle cause: il perché di questo evento può essere trovato in quello, ma il perché del mondo? I cosmologi discutono sulle "origini dell'Universo", alcuni sostenendo il Big Bang, altri una lenta condensazione. Ma data la natura del problema, simili teorie lasciano senza risposta una domanda cruciale. Anche se concludiamo che l'Universo ebbe inizio dal nulla in un certo momento, c'è qualcos'altro che deve essere spiegato, vale a dire le "condizioni iniziali" che si avevano allora. C'è qualcosa di vero a proposito dell'Universo a tempo zero, cioè che *questo* grande evento stava per eruttare l'essere e produrre degli effetti secondo le leggi che già erano sovrane in quella condizione iniziale. E qual è il perché di tutto *ciò*?

Un positivista potrebbe abbandonare una simile domanda in quanto senza significato. Così farebbero anche molti scienziati. Ma se l'unica base che abbiamo per farci questa domanda è che la scienza non può rispondere a essa, allora il responso è automatico. *Sicuramente* la domanda non ha una risposta scientifica; è la domanda oltre la scienza, la domanda lasciata in piedi quando tutta la scienza è già stata scritta. È una domanda filosofica.

Guida filosofica per tipi intelligenti

Va bene, dirà lo scettico, ma non ne consegue che abbia una risposta. Forse, le domande filosofiche nascono ai margini del nostro pensiero, quando la ragione esaurisce il suo mandato e non ci si deve più attendere risposte. Kant, nella *Critica della ragion pura*, ha provato a mostrare che dovrebbe essere proprio così. Ma ci vuole un filosofo per sostenere la questione, e se Kant ha ragione, allora almeno una domanda filosofica trova una risposta. Poiché è una domanda filosofica e non scientifica, anche la domanda se sia spiegabile l'Universo ha una risposta; e la risposta, secondo Kant, è no.

Non tutti i filosofi sono stati d'accordo con lui. C'è un argomento conosciuto con il nome datogli da Kant, ma dovuto a sant'Anselmo, arcivescovo di Canterbury del secolo XI, che dà la spiegazione completa e definitiva di tutto, mostrando che almeno una cosa esiste *necessariamente*. L'argomento ontologico viene dato normalmente come prova dell'esistenza di Dio. Ma contempla una più larga interpretazione, e riappare in Spinoza e in Hegel come risposta finale a ogni "Perché?". Afferma che Dio è, per definizione, la somma di tutte le perfezioni, così che l'esistenza, che è un elemento della perfezione, appartiene alla sua essenza. Egli *deve* esistere, e la domanda perché egli esiste è *di per sé* una risposta. Finché l'esistenza di Dio spiega qualsiasi altra cosa, nessun perché rimane senza risposta, neanche il perché del mondo.

Detto brevemente e schiettamente, l'argomento ha l'aspetto di un sofisma. Allora, non sarà più enunciato brevemente o schiettamente, ma celato con abili sottigliezze. Anzi, è l'unico argomento per l'esistenza di Dio che è riuscito a sopravvivere, forse perché era *già vivo* anche prima che Anselmo gli desse voce. Infatti, qual è il vero significato delle sublimi parole che aprono il Vangelo di Giovanni? All'inizio, scrive l'evangelista, c'era la parola, il *logos*. Nella filosofia greca, *logos* non significa soltanto parola, ma ragione, argomento, spiegazione: ogni risposta alla domanda "Perché?". In altre parole, o comunque, nelle stesse parole se rimanete fedeli al greco: all'inizio c'era il perché che rispondeva a sé stesso.

Perché?

Il Faust di Goethe, meditando su questo passo, apporta un miglioramento: non le parole, ma le azioni danno origine alle cose, e se il mondo per noi ha un senso, è perché *im Anfang war die Tat:* al principio c'era l'Azione. Non chiediamoci "l'azione di chi" (o "di che"), perché una simile domanda ci riporterebbe solo alla catena infinita delle cause. Chiediamoci, invece, come il "Perché?" delle cose cambi, se vediamo le cose non solo come eventi, ma anche come azioni. Quando il giudice mi chiede perché ho messo dell'arsenico nel tè di mia moglie, non rimane certo soddisfatto dal mio "Perché degli impulsi elettrici partiti dal mio cervello hanno fatto sì che la mia mano cercasse la bottiglia di arsenico e la versasse nella tazza da tè" – sebbene questa possa essere una risposta sincera per la domanda "Perché?" concepita come la concepiscono gli scienziati, cioè come richiesta di una causa. È una risposta del *tipo sbagliato.* Sembra, così, che la domanda "Perché?" sia una domanda ambigua. A volte si risponde mirando a una causa, a volte mirando a una *ragione*. Il giudice mi sta chiedendo che cosa mi stessi *proponendo.* Se rispondo che avevo preso erroneamente la bottiglia scambiandola per una di whiskey, che avevo l'intenzione di usare solo una piccola dose di arsenico come segno di avvertimento, o che avevo l'intenzione di ucciderla perché francamente ne avevo abbastanza – allora avrei, in ogni caso, fornito un movente della mia azione, e la risposta sarebbe pertinente. Ci sono filosofi che sostengono che le ragioni sono cause, sebbene cause di tipo speciale. Infatti, le tre risposte che ho fornito sono delle valide spiegazioni, e che cos'è una spiegazione se non allude a una causa? Ma ciò non ci porta al cuore della questione. La caratteristica delle ragioni è che puoi discutere di esse; puoi accettarle o rifiutarle; puoi dare delle contro-ragioni e lodare, o condannare, l'agente, in funzione di esse. Anche se le ragioni sono cause, esse sono state sollevate dal regno neutrale della teoria scientifica e provviste di un senso morale.

Qui l'ambiguità può essere colta in un altro modo. A volte spieghiamo le nostre azioni, a volte le giustifichiamo. E se le spiegazioni possono esse-

re vere o false, le ragioni possono essere buone o cattive. Esse appartengono all'interminabile dialogo morale con cui le persone si relazionano le une alle altre e al mondo, e non è sorprendente che abbiano una struttura interamente differente e che facciano uso di concetti interamente differenti rispetto alle spiegazioni offerte dalla scienza del comportamento. La prima risposta che ho dato al giudice era assurda, non perché era falsa, ma perché ha allontanato la mia azione dalla sfera del giudizio e l'ha descritta in termini che non fanno alcun riferimento al fatto che si trattasse di una *mia* azione. Tuttavia, questi sono i termini che dovremmo aspettarci che la scienza del comportamento usi: poiché essi identificano il *meccanismo sottostante* che spiega ciò che osserviamo.

Qui affrontiamo, e non per la prima volta in questo lavoro, un impressionante paradosso. Sembra che descriviamo il mondo in due modi del tutto differenti – come il mondo che ci *contiene* e come il mondo su cui agiamo. Noi siamo parte della natura, obbedienti a leggi naturali. Ma stiamo anche alle spalle della natura e facciamo delle scelte che crediamo libere. La natura ha un significato per noi – più di un solo significato – e la classifichiamo con sistemi che non troverebbero posto alcuno in una teoria scientifica. Quando scorgiamo il sorriso di un'altra persona, vediamo della carne umana che si muove per degli impulsi nervosi. In questo processo non è sospesa alcuna legge di natura: sorridiamo non contro, ma per natura. Tuttavia, cogliamo un sorriso anche in un altro modo; non come carne ma come spirito, manifestato liberamente. Per noi un sorriso è sempre più che della carne, anche se è solo carne.

La domanda "Perché?", se fatta a proposito di un sorriso, vuole un significato. Forse stai sorridendo per una ragione; ma anche se non hai una ragione, deve esserci un perché del tuo sorriso. Posso arguire che sia un'espressione di serena approvazione. E questo spiega perché sorridi, anche se non costituisce né una giustificazione, né una causa. La descrizione *rende intelligibile il sorriso*. Così, qui c'è un altro "Perché?" e un perché che può essere riferito a un ambito più

Perché?

ampio di quello costituito da soli esseri umani: il perché di una nota in una musica, o di un tratto in un dipinto, per esempio. Capiamo perché l'accordo di apertura del *Tristano* si scompone sulla settima dominante del Do minore, non apprendendo la ragione per cui Wagner l'ha scritto così, meno ancora cercandone la causa, ma sostenendo il peso di questi due accordi quando si contrappongono l'uno all'altro, ascoltando la voce portante che si muove tra essi e indugiando sulla musica, in attesa di un'altra soluzione che non verrà mai. La critica spiega il perché di questa musica, ma non avete certo bisogno della descrizione per capire ciò che sentite, ancora meno di quanto non ne abbiate bisogno per capire un sorriso. La comprensione è *sui generis*, è parte del nostro modo di relazionarci al mondo, quando ci relazioniamo a esso come esseri liberi.

E qui incontriamo un altro compito della filosofia, e forse il suo compito più importante, considerando la nostra condizione. Quando reagiamo al mondo come esseri liberi, cerchiamo dei significati e delle ragioni, e dividiamo il mondo in base ai nostri interessi e non in base alla sua natura intrinseca, che è quella che si rivela nella scienza. Infatti, il significato del mondo è racchiuso in concetti che, se sono indispensabili al "Perché?" della libertà, non trovano posto nel linguaggio della scienza; concetti come bellezza, bontà e spirito, che crescono sulla sottile superficie dell'umano discorso. Questa superficie si è velocemente consumata, da quando è stata ripulita della sua flora, e corre il rischio che non vi cresca più niente. Si può osservare questo processo in atto quando si tratta del sesso. La sessualità umana è stata solitamente compresa con le idee di amore e di appartenenza. Un bosco incantato di immagini e di idee letterarie ha protetto quei concetti, e l'uomo e la donna vi hanno vissuto felicemente, o comunque, con un'infelicità sopportabile. Il sessuologo ha ripulito questo intricato sottobosco, per rivelare la verità scientifica delle cose: gli organi animali, gli impulsi a-moralizzati e le eccitanti sensazioni che emergono in quei farraginosi rapporti sul comportamento degli umanoidi americani. Il *significato* dell'esperienza non ha alcun ruolo nella

descrizione scientifica. Dal momento che la scienza ha, o comunque pretende, il governo assoluto di tutto ciò che è vero, il significato viene a essere visto come una finzione. La gente può provare brevemente a reinventarlo, talvolta persino sperando di fare un lavoro migliore. Fallendo, comunque, cade in uno stato di cinico edonismo, deridendo quelli all'antica che ritengono che il sesso sia qualcosa di più che biologia.

Questo è un esempio di un processo che il grande sociologo Max Weber (1864-1920) chiamava *Entzauberung*, cioè "disincanto". La filosofia ci è utile proprio a causa sua, e solo la filosofia può giustificare i concetti attraverso i quali comprendiamo il mondo e agiamo su esso: concetti come quello di persona, che non hanno posto nella scienza, ma che descrivono cosa comprendiamo quando ci relazioniamo al mondo così come il mondo è per noi veramente. Il tentativo scientifico di esplorare la "profondità" delle cose umane si accompagna a un pericolo singolare. Infatti, minaccia di distruggere la nostra relazione con la superficie. È ancora sulla superficie che viviamo e operiamo: è lì che siamo stati creati, come complesse apparenze, sostenute dall'interazione sociale che noi, proprio da apparenze, abbiamo creato. È su questo strato sottile che si gettano i semi della felicità umana, e l'avventato desiderio di raschiarlo via – un desiderio che ha ispirato tutte quelle "scienze dell'uomo", da Marx e Freud ai sociobiologi – ci priva della nostra consolazione. La filosofia è dunque importante come esercizio nell'ecologia della vita concettuale. È l'ultima spiaggia per *reincantare* il mondo e perciò "salvare le apparenze". E come disse Oscar Wilde, solo una persona superficiale non giudica dalle apparenze.

La filosofia nasce, così, in due modi contrastanti: primo, nel tentativo di dare una risposta esaustiva al "Perché?" tipico della spiegazione; secondo, nel tentativo di giustificare gli altri tipi di "Perché?" – il "Perché?" che cerca una ragione e il "Perché?" che cerca un significato. La maggior parte delle correnti filosofiche tradizionali proviene da questi due tentativi, dei quali il primo è vano, mentre il secondo, invece, è la nostra maggiore fonte di speranza.

2
LA VERITÀ

Ma non è tutto. Infatti, c'è un altro e vitale compito della filosofia che è pertinente a ogni tempo e luogo, e che non è meno urgente per noi di quanto non lo fosse per Platone. È il compito della critica. Nella ricerca di spiegazioni ultime e di significati durevoli, la filosofia si impegna in lavori costruttivi. Spiegando il mondo e dicendoci come viverci. Ma la filosofia ha anche una funzione negativa, che è analizzare e criticare il pensiero umano, fare domande scomode del tipo "Come lo sai?" o "Cosa intendi?". Due rami della materia – l'epistemologia (la teoria della conoscenza) e la logica – si sono sviluppati in risposta a queste domande, e ci guideranno attraverso due brevi, ma necessari capitoli.
Non ci sono verità, diceva Nietzsche, solo interpretazioni. La logica insorge contro questa affermazione. È vera? Beh, solo se non ci sono verità, in altre parole, solo se non è vera. Nietzsche è largamente celebrato per la sua epistemologia "iconoclastica", ed è citato come un'autorità da modernisti, strutturalisti, postmodernisti, poststrutturalisti, postpostmodernisti... e proprio come uno che non sopporta l'idea di autorità. Certamente, Nietzsche era un genio, un grande scrittore e uno dei pochi che sono sprofondati nell'abisso e che hanno raccontato com'è nel breve istante di lucidità loro rimasto. Dovremmo essergli grati, dal momento che i buoni consigli sono rari. Ma dovremmo anche guardarcene. Non scendete lungo questo sentiero, ci dicono i suoi scritti, perché su questa strada serpeggia la follia.
Il discorso e il dialogo dipendono interamente dal concetto di verità. Essere d'accordo con un altro significa accettare la verità di quanto dice; non essere d'accordo significa rifiutarla. Nel parlare quotidiano miriamo alla verità, ed è solo a questa condizione che la cosa ci pare sensata; immaginate di provare a imparare il francese in una società monolingua di francesi, senza ipotizzare che, in generale, loro si sforzino di parlare in modo veritiero! Di certo, non tutto quello che dicia-

mo è vero: a volte commettiamo degli errori, a volte diciamo bugie o mezze verità. Ma senza il concetto di verità, e la sua presenza sovrana nel nostro discorso, non potremmo dire bugie e non potremmo neanche avere il concetto di errore.

La verità è sovrana anche nell'argomentazione razionale. Dagli albori della storia la gente ha avvertito la necessità di distinguere le argomentazioni valide da quelle non valide, e non c'è termine nel linguaggio che mostri questo umano bisogno più della particella "se" – il segno che il discorso è slittato da una affermazione all'ipotesi e che è incominciata una deduzione. "Se *p* allora *q*; non *q*; quindi non *p*". Questo è il nostro paradigma dell'inferenza valida, e solo un pazzo lo respingerebbe. Ma cosa intendiamo con "valido"? Sicuramente un'argomentazione è tale quando è impossibile che le premesse siano vere e la conclusione falsa. La validità è definita in termini di verità.

È curioso che la logica, che dovrebbe essere la parte più scientifica della filosofia, sia per molti versi la più controversa ma anche la più lenta a cambiare. Aristotele riassunse e classificò i "sillogismi" validi, fornendo una sottile interpretazione di verità e di inferenza. Ma nessuno lavorò su questa conquista fino ai tempi moderni. E sebbene Leibniz avesse fatto alcuni importanti passi avanti, la conoscenza della logica, tra i filosofi, di fatto *decadde* nel corso del XIX secolo. Il più grande filosofo dell'Ottocento – Hegel – scrisse un libro intitolato *Logica*, che contiene solo argomentazioni non valide! La materia iniziò a fare progressi solo con il lavoro di due matematici-filosofi, George Boole (1815-1864) e Gottlob Frege (1848-1925). E che un progresso dovesse essere fatto è la testimonianza della natura scientifica della logica. (Non si fa del *progresso* nell'arte, nella letteratura o nella religione.)

La struttura del linguaggio e l'argomentazione razionale possono essere comprese, stando a Frege, solo se facciamo una distinzione tra il significato delle nostre parole e il loro riferimento. "La stella del mattino" ha un significato differente da "La stella della sera", ma entrambe le espressioni fanno riferimento alla stessa cosa. Il significato di una

locuzione è ciò che comprendiamo quando la capiamo. Il riferimento è l'oggetto, o concetto, individuato – in questo caso il pianeta Venere, la stella che appare per prima al mattino e per ultima di notte. La distinzione tra significato e riferimento interessa tutto il linguaggio. I nomi e le descrizioni, i predicati e i termini relazionali, le preposizioni e i connettivi hanno tutti sia un significato sia un riferimento, così come gli stessi enunciati. Possiamo applicare la distinzione agli enunciati, sosteneva Frege, riconoscendo la profonda relazione tra linguaggio e verità. Se noi assegniamo a ciascun enunciato un "valore di verità", a seconda che sia vero o falso, allora troviamo che, dal punto di vista logico, il valore di verità sta all'enunciato come l'oggetto sta al suo nome. Capiamo un enunciato quando sappiamo che differenza faccia al mondo che sia vero o che non lo sia: in altre parole, il significato di un enunciato è dato dalle condizioni per la sua verità. Il valore di verità e le condizioni di verità danno le due dimensioni del significato di un enunciato.

La centralità della verità fornisce un indizio per la struttura del linguaggio. Quando congiungiamo due enunciati con la parola "e", formiamo un nuovo enunciato che è vero se i due componenti sono veri, o, altrimenti, è falso. Questo è il modo in cui comprendiamo la parola "e". Si riferisce a un'operazione definita in termini di valori di verità. Lo stesso accade per altre parole che formano nuovi enunciati dai vecchi – come le parole "se", "no" e "o". Vedendo il linguaggio in questa maniera, incominciamo a comprendere il senso della sua struttura. Vediamo com'è che, da una schiera limitata di parole, si possano costruire e capire un numero infinito di enunciati. Incominciamo a distinguere le argomentazioni valide da quelle che non lo sono, i complessi ben formati da quelli mal formati, e le differenti funzioni delle parti del discorso. Per esempio, possiamo incominciare a descrivere la vera differenza logica tra i nomi che si riferiscono agli oggetti, i predicati che si riferiscono ai concetti e i "quantificatori" come "esiste almeno un" e "per tutti", che hanno una propria funzione logica.

La logica contemporanea dà rilievo alla distinzione tra sintassi e semantica. Il linguaggio è costruito a partire da un vocabolario finito, secondo "regole sintattiche" che ci dicono quali sequenze di parole siano accettabili e quali devianti. Ma queste regole, senza quelle della semantica, sono incomplete. Le regole semantiche assegnano "valori" ai termini di un linguaggio: in altre parole, assegnano a ogni nome un oggetto, a ciascun predicato un concetto (o classe), a ogni connettivo una funzione, e così via. E ci mostrano come valutare un enunciato completo nei termini dei valori delle sue parti. Le regole semantiche possono essere costruite solo nel modo tracciato da Frege: presupponendo che gli enunciati siano valutati nei termini del loro valore di verità. Senza questo assunto la sintassi è arbitraria, l'asserzione inutile e il discorso razionale impossibile da spiegare. Poiché la filosofia incomincia dal discorso razionale, e in particolare dalla domanda "Perché?", essa è rimandata, alla fine, a una sola, ma fondamentale, rivendicazione, cioè che esista una reale distinzione tra il vero e il falso.

"Che cos'è la verità?, chiese scherzando Pilato, e non rimase ad attendere la risposta". Le famose parole che aprono il saggio di Bacone sulla verità ci ricordano che la filosofia non albeggia soltanto in momenti di tranquillità. La domanda di Pilato continua a ossessionarci. Anche se il linguaggio tende alla verità, raggiungerà mai il suo scopo? E come facciamo a saperlo? Noi pensiamo spontaneamente alla verità in termini di realtà. Una credenza, un pensiero o un enunciato sono veri se corrispondono alla realtà. Ma che cos'è la realtà, e come la conosciamo? Ecco uno dei punti intorno ai quali la filosofia è incline a girare in tondo. Il mio scrittoio è una parte della realtà, così pure il colore marrone: ma l'essere marrone del mio scrittoio? Che cosa rende *ciò* parte della realtà? Sicuramente il fatto che il mio scrittoio è marrone. Wittgenstein ha scritto che "il mondo è la totalità dei fatti, non delle cose" (*Tractatus logico-philosophicus, 1.1*). Ciò che rende vero che la mia macchina non partirà non è la mia macchina, che è innocente, ma il fatto che la mia macchina non partirà. Le proposizioni sono rese vere

dai fatti, e ogni proposizione vera *identifica* quel fatto che la rende vera. Solo scomponendo la realtà in fatti arriveremo alle entità a cui le proposizioni vere corrispondono.

Ma i fatti, precisamente, cosa *sono*? E un fatto, come differisce da un altro? Qual è il fatto che rende vero che la mia macchina è rossa? Sicuramente, il fatto che la mia macchina è rossa. Ci sono tanti fatti quante proposizioni vere, e viceversa. Ma, in questo caso, qual è la differenza? Perché parlare di verità *e* di fatti, quando una sola cosa – una proposizione introdotta dalla parola "che" – è usata per identificare entrambi? Perché presumere che esistano i fatti indipendentemente dalle verità che li esprimono?

Ma siamo costretti a identificare i fatti attraverso delle proposizioni? Non abbiamo altri sistemi per far aderire le nostre parole al *mondo*, per esempio, indicando ciò che intendiamo? Non posso mostrare cos'è che rende vero che la mia macchina è rossa, indicando la colorazione rossa della mia macchina? Certo; ma indicare è un gesto, e il suo significato va capito. Supponete che punti il mio dito verso la *macchina*. Che cosa vi fa supporre che stia indicando la *macchina*, piuttosto che la casa dietro alle mie spalle? Dopo tutto, dal mio dito puntato dietro alle mie spalle, potreste avere inteso il mio gesto in altro modo. La semplice risposta è che intendiamo il gesto così come facciamo perché c'è una *regola* o una *convenzione* che ci guida. È così che lo capiamo. Inoltre, la convenzione dice solo che il gesto punta alla *cosa* in quella data direzione: servono altre convenzioni per sapere quale sia il *fatto* che mi spinge a usare quel qualcosa per attirare la vostra attenzione. Indicare appartiene al linguaggio e si affida al linguaggio per la sua precisione. È solo quando siamo in grado di leggere il gesto come un'espressione del pensiero che possiamo usarlo per ancorare le nostre parole alla realtà. Ma questo risolleva la domanda "*Quale* pensiero?". Perché pensare che la mia macchina sia rossa? Infatti, nessun altro pensiero potrebbe farlo, solo questo pensiero potrebbe servire a specificare il fatto che abbiamo in mente, quando si riferisce a ciò che

rende vero che la mia macchina è rossa. Siamo di nuovo al punto di partenza. Tutti i tentativi di passare da un pensiero alla realtà descritta da esso girano in tondo. Il sentiero dal pensiero alla realtà conduce, infatti, da pensiero a pensiero.

Ciò non è sorprendente, secondo Hegel: dal momento che il pensiero è tutto quello che c'è. O, piuttosto, non il pensiero, ma qualcosa chiamato "spirito" (*Geist*), di cui il pensiero è l'espressione conscia. Le difficoltà sui concetti di verità e realtà scompaiono non appena adottiamo la posizione dell'"idealismo assoluto". Questa ci dice che il mondo non è una schiera inerte di fatti che vivono al di fuori del (e in contrapposizione al) pensiero, come suo bersaglio passivo, ma è esso stesso pensiero, reso reale e oggettivo grazie alla sua stessa energia interna. Se volessimo davvero parlare della "verità" di un pensiero, allora dovremmo usare il termine in modo da riferirlo non alla sua corrispondenza con qualche realtà impensabile, ma con la sua coerenza con il *sistema* di pensiero che identifica il mondo.

Per quanto possa sembrare sorprendente, la disputa che ho appena tratteggiato, tra la teoria della verità come corrispondenza e quella della verità come coerenza, continua a imperversare. Sebbene espressa in termini differenti, essa rimane una vera forza nella vita intellettuale, anche tra, forse soprattutto tra coloro che non si impegnano veramente in essa. L'intellettuale francese Michel Foucault ha inventato un nuovo modo di fare storia, basato sull'assunto che la verità di un pensiero è conferita dal sistema delle idee dominanti. I concetti, le teorie e la razionalità di un'epoca sono quelli dettati dal "potere": non c'è alcun criterio in base a cui valutarli, salvo quello di qualche potere rivale che ne "sfidi" il predominio. Foucault ci dice in *Le parole e le cose* (1966) che l'uomo è una recente invenzione, e noi ne siamo comprensibilmente sconcertati. Intende forse che non ci fossero uomini nel Medioevo? No, intende che il concetto *uomo* – opposto a gentiluomo, soldato, servo, giudice o mercante – ricorre soltanto dall'Illuminismo. L'implicazione, comunque, è che il concetto crei ciò che descrive e che le teo-

rie sulla natura umana, che esplosero sul mondo nel XVIII secolo, fossero teorie che crearono la cosa su cui non erano d'accordo. Fino a quel momento non c'era *cosa simile* alla natura umana.

Tutte le idee del genere dipendono dall'osservazione, usando le parole di Wittgenstein, che non si può usare il linguaggio per mettersi tra il linguaggio e il mondo. Tutte le volte che descrivi la realtà usi delle parole; così, ogni volta che metti un concetto di fronte al mondo, in realtà metti a confronto un concetto con un altro concetto. Tu stai individuando gli oggetti a cui si riferiscono i concetti e stai usando i concetti per poterlo fare. Ma è necessariamente così, come mostrava l'esempio del mio indice puntato. Non puoi scegliere delle cose finché non le distingui dalle altre cose, e per distinguere una cosa da un'altra bisogna classificare e perciò applicare un concetto. Può essere che da tale banale osservazione seguano queste importanti conclusioni, cioè che il mondo non è altro che pensiero, che non c'è realtà oltre i concetti, o che l'uomo è una recente invenzione? Sicuramente no.

La ragione per cui quelle conclusioni "idealistiche" non possono essere tratte fu data da Kant, nella prima parte della *Critica della ragion pura*. Tutto il pensiero, sosteneva, dipende dall'applicazione di certi fondamentali concetti o "categorie" – concetti come quelli di unità, sostanza, quantità e causalità –, che non sono classificazioni arbitrarie, bensì fondamentali operazioni del pensiero. Questi concetti possono essere spiegati solo presupponendo una realtà indipendente: tale ipotesi è incorporata in essi, insieme alla distinzione tra apparenza e realtà, sembrare ed essere, che è loro compito elaborare. È nella loro natura "tendere oltre" l'esperienza, fino al mondo che la spiega, e chiunque usi questi concetti condivide quell'obbiettivo, anche l'idealista che nega di farlo. Anche lui deve usare i concetti di sostanza, causalità, mondo e identità, se vuole dire cosa intende, e questi concetti lo rimandano alla visione che il mondo esiste a prescindere dal suo pensare.

Così, il mondo *esiste* a prescindere dal nostro pensiero? O i nostri concetti presumono, semplicemente, che lo faccia? La risposta di Kant è

ingegnosa. Se noi dobbiamo assolutamente pensare, sostiene, dobbiamo usare dei concetti. Se usiamo dei concetti, dobbiamo considerare le categorie. Se consideriamo le categorie, dobbiamo presupporre la distinzione tra ciò che le cose sembrano e ciò che sono. Se facciamo questa distinzione, rimandiamo a una realtà oggettiva e indirizziamo il nostro discorso verso di essa. Anche negare l'esistenza della realtà è pensare, e, perciò, presuppone tale esistenza! Non abbiamo bisogno di dimostrare che il mondo esiste: la sua esistenza è presupposta in ogni argomentazione, anche in quella secondo la quale non esiste.

Kant produsse molti argomenti del genere, che miravano a mostrare come pensare, se proprio lo dobbiamo. Tali prove vanno *oltre* la deduzione razionale, per esplorare ciò che essa presuppone. Kant le definisce "trascendentali" e chiama la sua filosofia "Idealismo trascendentale". Un argomento trascendentale comincia da una premessa come "Io penso", "Io credo di essere libero" o "Io ho l'idea di me stesso", per poi chiedere "Cosa deve essere vero, se deve esserci un simile pensiero? Cos'altro devo pensare e come deve essere il mondo in cui esisto, facendo un simile pensiero?".

L'intuizione di Kant può essere avvicinata in un altro modo. La conclusione di Foucault sulla natura umana nasce dall'incapacità di distinguere due tipi di concetti: concetti che *spiegano* il mondo e concetti che focalizzano la nostra reazione a esso. Il concetto *pesce* è del primo tipo; il concetto *ornamento* del secondo. Quando dividiamo il mondo in *pesce* e *non pesce*, non consideriamo ciò come un'espressione arbitraria del nostro *interesse* per il pesce. Crediamo che esistano cose di un raggruppamento che vi appartengono naturalmente, anche se non sappiamo perché. La classificazione è il primo passo verso una *teoria* che non descrive semplicemente la classe dei pesci, ma la spiega anche. Il concetto *esplora* il mondo. A un certo livello, possiamo scoprire che le cose che una volta abbiamo classificato come pesce, non sono affatto pesce, dal momento che non stanno bene insieme col resto di quel genere. Questo avviene quando si scopre che le balene sono mammiferi.

La verità

Gli ornamenti hanno solo una cosa in comune, cioè che li usiamo come ornamenti. Il nostro interesse forma la classe, e il concetto e l'interesse nascono e muoiono insieme. In un'epoca in cui la gente non distingue le cose ornamentali da quelle che non lo sono, non ci sono ornamenti. È perfettamente ragionevole concludere, dal fatto che il concetto di ornamento è una invenzione recente, che anche gli ornamenti sono di recente invenzione. Nessun ragionamento di questo tipo potrebbe provare che il pesce è di recente invenzione. Concetti come quelli di pesce e di uomo sono puntati verso la realtà: sono concetti forensi, legati alla spiegazione e, perciò, alle categorie kantiane. La loro applicazione è determinata dal mondo, non da noi, ed essi ci conducono in un viaggio di scoperta. L'uomo potrebbe non essere una recente invenzione, anche se solo recentemente abbiamo incominciato a usarne il concetto. Infatti, il concetto identifica qualcosa che ha preceduto la sua stessa invenzione, la cui natura è data da leggi che devono ancora essere scoperte. In tal caso, non è il concetto che crea il genere, ma il genere che crea il concetto. Gli uomini formano ciò che John Stuart Mill chiamò un "genere naturale", e così i pesci, le pulci e le acque.

La filosofia esiste solo grazie alla domanda "Perché?"; i perché affiorano nel contesto della discussione razionale; la discussione razionale ha bisogno del linguaggio; il linguaggio è organizzato dal concetto di verità; la verità è una relazione tra pensiero e realtà, e la realtà è oggettiva, non è creata dai nostri concetti, né necessariamente descritta in maniera efficace da essi. Questa è la catena di idee che abbiamo seguito. Allora, come sappiamo che le nostre credenze sono *vere?* L'argomento di Kant mostra che determinati assunti sono inevitabili. Ma ciò stabilisce la loro verità?

3
IL DEMONE

Molti filosofi pensano di no. Un assunto può essere nel contempo inevitabile e ingiustificato – come quello dell'onestà in un mercato. Forse, lo stesso vale per l'ipotesi che il nostro mondo sia reale. Considerate la prossima argomentazione, dovuta a Cartesio. Un genio maligno ha il controllo della mia esperienza, e induce tutte le mie sensazioni, i pensieri e le percezioni, così da farmi credere di abitare un mondo oggettivo. L'inganno di questo demone è sistematico; l'esperienza che produce non devia in nessun punto dalla norma che è familiare a voi e a me. Ma il mondo in cui credo di abitare è una finzione. Sono solo nell'Universo, con il demone che si diverte a imbrogliarmi. Di fronte a questa possibilità, come posso essere certo che il mondo della mia percezione esiste realmente, e che è realmente come credo che sia?

Questa famosa argomentazione ha preparato la filosofia moderna al suo percorso scettico. Essa non si riferisce soltanto alla distanza tra apparenza e realtà. Sostiene che tutti i metodi che abbiamo per colmare questo scarto – forse tutti i metodi concepibili – non raggiungono lo scopo. Imprigionato nella mia esperienza illusoria, applico il meglio dei controlli scientifici, distinguo il vero dal falso tra le mie impressioni, sviluppo teorie che si riferiscono a una realtà sottostante e rassicuro me stesso, leggendo Kant, che il mondo è là e io ne sono una parte. Ma durante tutto questo mio pensare, quando immagino che il pensiero si sia avventurato oltre, in un viaggio di scoperta, esso ha semplicemente perlustrato il suo perimetro, come un prigioniero che in una cella dai muri affrescati scambia delle finestre disegnate sulle pareti per vere finestre. Infatti, tutto ciò che so è che non c'è niente al di là della mia vita interiore, se non il demone che la produce.

Qualcuno potrebbe prendere l'argomentazione di Cartesio per una dimostrazione che, in ultima analisi, il mondo ci rimane nascosto, ai limiti del pensiero, ma, ciò nonostante, credere che le distinzioni tra il

vero e il falso, il reale e l'immaginario, l'oggettivo e il soggettivo, siano genuine e utili. Infatti, in un senso rilevante, l'ipotesi del genio maligno lascia ogni cosa immutata. La mia esperienza rimarrà inalterata, che l'ipotesi sia vera o falsa: di fatto, questo è l'intero punto chiave della storia. Così, rimarranno immutati i miei concetti, i miei metodi per distinguere l'apparenza dalla realtà, e il processo della scoperta scientifica che mi rende possibile prevedere nuove esperienze da quelle passate.

Questa è un'osservazione importante, dal momento che molte forme correnti di scetticismo danno argomentazioni globali per conclusioni locali. L'argomentazione di Foucault, considerata nel capitolo precedente, è una di quelle. Presume che un attacco generale all'idea di "corrispondenza" possa essere usato per mostrare che particolari credenze sul mondo (per esempio, quella che la natura umana sia un dato costante) sono false. Ma simili argomentazioni di carattere generale non mostrano niente del genere, perché sono *troppo* generali. Esse non eliminano la distinzione tra verità provate e semplici opinioni. Infatti, questa è una distinzione che viene fatta *all'interno* del nostro schema di pensiero, e non fa riferimento ad alcun quadro metafisico. Un caso analogo è contemplato dal "decostruzionismo", la filosofia oggi di moda, che ci dice che, visto che non possiamo usare il linguaggio per pensare fuori dal linguaggio, non possiamo garantire il significato delle nostre parole. Quindi, non esiste qualcosa come il significato, e la decisione di attribuire un particolare significato a un testo, in qualche modo, è sempre arbitraria, dettata dalla politica o dal potere e non dal testo stesso. Anche questo comporta il passaggio illegittimo da una teoria globale a una conclusione locale. Anche se la teoria globale è vera, a livello locale lascia ogni cosa invariata. Noi abbiamo ancora dei criteri per distinguere ciò che ha senso da ciò che non ne ha; usiamo ancora dei criteri nel dialogo, e dobbiamo farlo, in assoluto, se vogliamo pensare o parlare. E possiamo anche distinguere il vero significato di un testo dalle personali associazioni di idee di colui che lo legge.

Il demone

Il punto è che argomentazioni globali del tipo avanzato da Cartesio pongono il mondo così al di là della nostra conoscenza da lasciare inalterati i nostri concetti, incluso il concetto di mondo. Se Cartesio ha ragione, allora ciò che lui definisce mondo non è la cosa che *noi* conosciamo come tale. Il mondo per noi è il *nostro* mondo. Esso viene identificato in seno alla nostra esperienza, usando metodi intrinseci alla ragione umana. Dal momento che questi sono gli unici metodi che possediamo, è stupido rifiutarli. Inoltre, questo rifiuto mina la funzione critica, che è quella di definire le aree in cui le distinzioni tra apparenza e realtà, oggettivo e soggettivo, hanno un senso.

Ciò risulta molto importante nel momento in cui arriviamo alla riflessione morale. Molta gente sostiene che i giudizi morali siano soggettivi, forse addirittura "relativi" ai costumi di una certa comunità o ai desideri dei suoi membri. Ma sarebbe davvero un cattivo argomento, per questa conclusione, che *tutti* i nostri giudizi fossero soggettivi. Dal punto di vista filosofico, ciò che conta sono le distinzioni tra giudizi morali da una parte e teorie scientifiche dall'altra. Anche se la moralità e la scienza sono nella stessa barca, giudicate dalla prospettiva del genio maligno, non sono nella stessa barca quando vengono giudicate dalla *nostra* prospettiva. Vogliamo sapere se *possiamo* fare uso di metodi che decidano le questioni morali nello stesso modo in cui possiamo decidere quelle scientifiche, senza basarci su pregiudizi ingiustificati.

Lo stesso avviene per l'interpretazione delle opere d'arte. Il "decostruzionismo" ci dice che non c'è qualcosa come il significato oggettivo, dal momento che il significato è il prodotto dell'interpretazione, e l'interpretazione è sempre fraintendimento. Molti critici si impadroniscono di questo scetticismo globale sul significato come base su cui negare che un'opera letteraria possa essere più significativa di un'altra. Non c'è alcun motivo speciale per insegnare Shakespeare piuttosto che Paperino o Barbara Cartland, dal momento che il significato oggettivo non calza a nessuno di loro. Una simile conclusione è decisamente

ingiustificata. Anche se tutte le nostre interpretazioni non riuscissero a stabilire un significato oggettivo – il significato di un testo nella prospettiva di Dio–, non potremmo interpretare nemmeno dei testi, se non facessimo una distinzione tra letture plausibili e letture cervellotiche, tra l'uso di parole espressive e inespressive, tra descrizioni profonde e superficiali. I criteri che usiamo in queste distinzioni ci vengono imposti dall'iniziativa di leggere della letteratura e rimangono insensibili al fatto che non esista un accesso al "significato trascendentale" – al significato occulto del testo che solo Dio potrebbe conoscere.

Possiamo liberare il mondo dal demone? O dobbiamo rinunciare alla speranza di provare che il mondo c'è davvero, indipendentemente dal nostro pensare? La risposta dipende dal nostro modo di vedere la filosofia. Fino a che punto possono spingersi le argomentazioni filosofiche? La filosofia potrebbe ascendere alla prospettiva assoluta, la prospettiva che trascende le limitazioni imposte dall'esperienza umana? Il pensiero potrebbe spingersi oltre sé stesso, così da illuminare "l'oggetto trascendentale" o "la cosa in sé"? Queste sono le domande poste da Kant nella sua grande *Critica della ragion pura*. Abbiamo già un'immagine di ciò che significano – l'immagine che ci è stata data da Cartesio, con la sua fantasia del genio maligno. Ma è qualcosa in più di un'immagine? Espressa così astrattamente, la domanda se il nostro mondo sia vero è una vera domanda?

Prima di avventurarci in una risposta, potremmo soffermarci a considerare la natura filosofica della verità, opposta a quella scientifica. Dividiamo le verità in verità contingenti – quelle che avrebbero potuto essere altrimenti – e in verità necessarie. È una verità contingente che Londra sia la capitale dell'Inghilterra, e una verità necessaria che la capitale dell'Inghilterra sia una città. La verità necessaria è un'idea difficile ma fondamentale per la filosofia. Anzi, se la si legge bene, la filosofia *tratta* solo verità necessarie. Le verità contingenti, viene detto, sono feudi della scienza; non possono essere stabilite col puro ragionamento, ma solo con l'osservazione e l'esperimento. Ma la filosofia ha

a sua disposizione solo il metodo del puro ragionamento; così, se arriva a dei risultati, essi non saranno contingenti ma necessari, come le verità della matematica. Come può essere? I filosofi hanno dato varie risposte a questa domanda. Una di esse consiste nel dire che le verità necessarie sono in qualche modo *create* dal nostro pensiero. Per esempio, usiamo la parola "capitale" in modo tale che solo le città – e non villaggi, case, alberi o persone – possano esserlo. Questa è una convenzione, una regola che governa un'altra regola; ma, avendo adottato proprio questa, siamo obbligati dalla nostra stessa decisione a concludere che "la capitale dell'Inghilterra è una città" debba essere sempre vera. La verità necessaria è quella che il filosofo americano W.V. Quine ha chiamato "verità per convenzione". Da questa linea si sono sviluppate altre teorie. Per esempio, a volte si sostiene che noi "costruiamo" verità matematiche mentre le stiamo dimostrando. La necessità di queste verità deriva dal fatto che esse nascono automaticamente dalle regole della dimostrazione, e non si riferiscono a una realtà indipendente.

È inutile dire che, al meglio, simili spiegazioni sono controverse e non sono mai così contestate come quando vengono applicate ai problemi della filosofia. Kant distingueva le verità "analitiche" da quelle "sintetiche", le prime vere in virtù dei significati delle parole (per esempio, la verità che la capitale dell'Inghilterra è una città); le seconde vere in virtù di alcune realtà indipendenti. E le proposizioni sintetiche, sosteneva, non sono tutte contingenti. Alcune sono anche necessarie. Egli aggiungeva che le verità necessarie non possono essere provate dall'osservazione o dall'esperienza, che possono dirci solo come siano le cose e mai come debbano essere. Le verità necessarie, se ce ne sono, vengono conosciute *a priori*, in altre parole, con il puro ragionamento. Noi possiamo capire come è possibile che ci *siano* delle verità analitiche e *a priori*. Ma possono esistere delle verità sintetiche *a priori*? Questa, sostenne Kant, è la domanda fondamentale della filosofia. Infatti, è solo ragionando *a priori* che la filosofia può spingersi oltre i confini del pensiero umano, così da provare che il mondo è reale. Certamente, non

c'è scienza o osservazione che possa liberarci dal demone. Solo un argomento *a priori* potrà farlo e dovrà avere il carattere "trascendentale" indicato da Kant. Deve esaminare ciò che è presupposto dallo scetticismo, per mostrare che lo scetticismo è confutato dalle sue stesse premesse. Ma un argomento del genere esiste?

4
SOGGETTO E OGGETTO

L'argomento cartesiano del genio maligno è uno splendido esempio di un espediente usato molto spesso nella filosofia moderna: "l'esperimento mentale", in cui un ipotetico stato di cose viene escogitato per fare luce sulla natura e sui limiti della conoscenza umana. Il cuore della questione è la distinzione tra l'Io e il mondo "esterno". Le mie esperienze, percezioni e sensazioni appartengono al dominio "interiore"; e mi sono utili come segni di un dominio "esteriore" da cui, suppongo, avrebbero origine. Le conosco come mie, e appartengono alle cose che non posso mettere in dubbio neanche se l'ipotesi del demone risultasse vera. Per esempio, non posso dubitare che *io esisto*, né posso dubitare che questa percezione, questa sensazione e questo pensiero stiano ora capitando *a me*. Si può dubitare di tutte le cose "esterne", ma non di quelle che sono i contenuti presenti nella coscienza e che riconosco immediatamente come mie. E come se il mondo fosse diviso in due. Quello chiuso e illuminato dell'*ego*, e il mondo inesplorato e tenebroso intorno a noi.

Quest'immagine aveva già svolto un ruolo centrale nella filosofia moderna, ma assunse un carattere "modernista" dopo Kant, divenendo l'icona portante di una nuova religione – la religione della "filosofia classica tedesca", così come è chiamata, e per la quale, in realtà, "filosofia romantica tedesca" sarebbe un nome più appropriato. Il fondatore di questa religione fu J.G. Fichte (1762-1814), sebbene i suoi immediati successori, Schelling e Hegel, se ne assunsero velocemente il merito. Il modo di ragionare di Fichte sembra – a posteriori – molto strano ed è stato a fondo frainteso ogni qual volta si è tentato di fornirne una lucida ricostruzione, proprio perché la lucidità è nemica della religione. Tuttavia, ecco – molto approssimativamente – ciò che Fichte sosteneva. La filosofia deve scoprire "il primo principio assolutamente incondizionato della conoscenza umana" – il principio su cui si può basare tutta la conoscenza ma che, di suo, non si basa su niente. I logici ci

offrono un esempio di verità necessaria con la legge dell'identità A=A. Ma anche quella legge presuppone qualcosa che dobbiamo ancora giustificare, cioè l'esistenza di A. Posso arrivare alla verità che A=A, solo quando A è stata "posta" come un oggetto del pensiero. Ma cosa giustifica che io la ponga così? Non c'è risposta. Solo se riusciamo a trovare qualcosa che sia posta nell'atto stesso del pensare, arriveremo a una base autogiustificantesi per le nostre pretese di conoscenza. Questa cosa che è posta "assolutamente" è l'*Io*; infatti, quando l'Io è l'oggetto del suo stesso pensare, quello che è "posto" è identico a ciò che "pone". Nell'enunciato Io=Io abbiamo raggiunto lo scopo. Ecco una verità necessaria che non presuppone nulla: l'autoporsi dell'Io è il vero fondamento della conoscenza. L'intera conoscenza inizia dall'autoconoscenza, e l'Io è il centro del suo mondo.

Qui incomincia la distorsione peculiare dell'argomentazione di Fichte. Ciò che io "pongo", sostiene, è un oggetto di conoscenza, e un oggetto non è un soggetto. Avere una determinata conoscenza del soggetto è impossibile: l'Io si riconosce soggetto solo "immediatamente" – cioè senza concetti, in modo che non si possa dire niente su *ciò* che è conosciuto. Avere una determinata conoscenza dell'Io come soggetto sarebbe come vedere il punto di vista da cui io vedo il mondo. Il soggetto è "trascendentale": giace ai margini del mondo, è in grado di osservare ma in sé è inosservabile. Da questo momento ciò che viene prima di me in una determinata conoscenza è compreso come non-Io. L'Io è conosciuto in due maniere – in forma immediata come Io e in forma "determinata" come non-Io. Tuttavia, qualunque cosa rimanga nel non-Io è posta dall'Io – è stata tradotta da soggetto a oggetto, così da rendersi nota. È come se l'autocoscienza fosse attraversata da una barriera mobile: tutto ciò che giace nel non-Io vi è stato portato dall'Io. Ma finché all'origine dell'Io e del non-Io vi è l'atto dell'autoporsi, non può esservi niente dall'altra parte della barriera che, in ultima analisi, sia più dell'Io. Nel non-Io, comunque, l'Io è passivo. Così, può essere organizzato dai concetti di spazio, tempo e causalità, in modo da

Soggetto e oggetto

costruire l'ordine della natura. Come soggetto, allora, l'Io è attivo e anche libero, visto che i concetti non possono essergli applicati e nulla di ciò che fa può essere descritto come l'effetto di una qualche causa. Il passaggio dall'Io al non-Io è anche una "alienazione" dell'Io nel non-Io e comporta una "determinazione" dell'Io da parte del non-Io. L'"autodeterminazione" (*Selbstbestimmung*) è la più alta forma di autoconoscenza, raggiunta attraverso l'alienazione, ma che, infine, porta al supremo atto di "autorealizzazione", in cui la libertà soggettiva diviene un fatto oggettivo. Io, Io, Io – potete essere d'accordo con Schopenhauer, che respinge Fichte in quanto "padre della *pseudofilosofia*, del *metodo clandestino*...". Tuttavia, Fichte trasmise alla filosofia tedesca un dramma imponente, che si sviluppa in quanto segue: la conoscenza sotterranea, anche al di fuori della sua sfera, è il soggetto libero e autoproducentesi. Il destino del soggetto è di conoscere sé stesso "determinando" sé stesso e, quindi, di realizzare la sua libertà in un mondo oggettivo. Questa grande impresa è possibile solo attraverso *l'oggetto*, quello che viene posto dal soggetto, ma nei confronti del quale rimane in conflitto, come sua negazione. La relazione tra soggetto e oggetto è una relazione di opposizione: la tesi si contrappone all'antitesi, e dal loro scontro emerge una sintesi (la conoscenza). Ogni sortita al di fuori è una alienazione dell'Io che conquista libertà e autoconoscenza solamente dopo un lungo sforzo di autoseparazione.

Questo dramma, a parte qualche dettaglio, rimane invariato in Schelling e in Hegel, e dei suoi frammenti sopravvivono in Schopenhauer, Feuerbach e Marx, fino a Heidegger. Quello di cui manca in forza di persuasione viene compensato ampiamente dal fascino, e anche oggi il suo immaginario ipnotico contagia il linguaggio e l'ordine del giorno della filosofia continentale. Il viaggio dell'Io, da soggetto primitivo a oggetto "realizzato", diviene il tema ricorrente di tutta la filosofia, che, principalmente, ci è utile in quanto offre una prova così schiacciante della nostra posizione, quella, cioè, di creature sovrane del mondo in cui viviamo. Cartesio recluse l'*ego* nella sua prigione interiore, e Fichte rese quel posto così confortevole che l'Io

decise di rimanervi, felice di essere padrone di un mondo che, di fatto, non è più grande di lui.

Hegel chiamò la filosofia ereditata da Fichte "idealismo oggettivo". Il mondo è "posto" dall'Io ed è quindi interamente composto di "spirito": da qui il nome "idealismo". L'Io raggiunge l'autoconoscenza come oggetto della sua stessa consapevolezza – realizzandosi nel mondo oggettivo: da qui la qualificazione "oggettivo". Questa è una risposta al demone di Cartesio? Sicuramente no; il mondo oggettivo non è stato salvato dal demone, ma solo dipinto sul muro della prigione. L'intero metodo e il vocabolario del dramma fichtiano sembrano legarci saldamente all'Io, come a ciò che è e in cui termina l'intera conoscenza. Non c'è nulla in questo mondo salvo l'Io, e l'atto di estendersi ad altri è solo un modo elaborato di rimanere chiusi dentro sé stessi.

Parole come "soggetto" e "oggetto", "soggettivo" e "oggettivo", "interno" ed "esterno" sono senz'altro autoesplicative. Suggeriscono un quadro, più che una teoria – un quadro, comunque, che ha dominato la filosofia occidentale a partire da Cartesio. La mente, secondo questa immagine, è essenzialmente "interiore", rivelata solo a sé stessa, e legata a circostanze "esteriori" solo in maniera contingente. Il soggetto (o Io) ha una veduta particolare e privilegiata di questo regno interiore. Conosce i suoi stati mentali presenti in modo indubitabile e immediato. Non ha, invece, un'analoga veduta privilegiata dei suoi stati fisici, o del mondo "esterno", in cui il suo corpo si muove come un oggetto tra altri. Sicché può mettere in dubbio l'esistenza del mondo esterno e di tutto ciò che vi è contenuto – inclusi altri corpi e altre menti. Considerando la relazione tra pensiero e realtà, non prende in considerazione il "nostro pensiero", ma il "mio pensiero". Forse non c'è altra gente; forse esisto solo io, e quelle che prendo per altre persone non sono altro che disegni sul muro.

Questa immagine "cartesiana" fu assunta dalla filosofia occidentale per tre secoli: Kant cercò di confutarla, e così Hegel; ma entrambi non ne produssero che un'altra versione, con il "soggetto trascendentale" al posto "dell'*ego* cartesiano". La confutazione decisiva arrivò con

Soggetto e oggetto

Wittgenstein, il cui argomento contro la possibilità di un "linguaggio privato", pubblicato nelle postume *Ricerche filosofiche* (1951), doveva cambiare il corso della filosofia contemporanea. L'*ego* cartesiano si fortifica contro il demone con il famoso *cogito ergo sum* – penso, dunque sono. L'Io fichtiano trova un varco nell'esistenza "ponendo" l'oggetto del pensiero e la divisione tra Io e non-Io. Entrambi credono di pensare, e di sapere ciò che intendono grazie a "Io" e "non-Io", "soggetto" e "oggetto", "Sé [*Self*]" e "altro". Da dove nasce, però, questa conoscenza dei significati? Hanno inventato un linguaggio privato con cui trasmettere a sé stessi il rumore della loro esistenza? O hanno preso in prestito i loro concetti da qualche altra fonte?
Wittgenstein immagina il seguente caso:

> Supponiamo che ciascuno abbia una scatola in cui c'è qualcosa che noi chiamiamo "coleottero". Nessuno può guardare nella scatola dell'altro; e ognuno dice di sapere che cos'è un coleottero soltanto guardando il *suo* coleottero. – Ma potrebbe ben darsi che ciascuno abbia nella sua scatola una cosa diversa. Si potrebbe addirittura immaginare che questa cosa mutasse continuamente. – Ma supponiamo che la parola "coleottero" avesse tuttavia un uso per queste persone! – Allora non sarebbe quello della designazione di una cosa. La cosa contenuta nella scatola non fa parte in nessun caso del giuoco linguistico; nemmeno come un *qualcosa*: infatti la scatola potrebbe anche essere vuota. – No, si può "dividere per" la cosa che è nella scatola; di qualunque cosa si tratti, si annulla.

Il quadro cartesiano immagina che la mente e i processi mentali siano proprietà privata di colui che li possiede: solo questa persona può conoscere davvero la loro esistenza e natura, gli altri devono comprenderli dalle sue parole e dal suo comportamento, che sono, al meglio, gli effetti dei processi mentali, e non le cose in sé. Ma se è così, sostiene Wittgenstein, non potremmo usare i termini del nostro linguaggio pub-

ZOLVO

blico per identificare e fare riferimento al nostro mondo mentale. Qualcuno può usare il termine "coleottero" come faccio io, anche se nella sua bottiglia non c'è *niente*. Possiamo anche essere d'accordo che lui abbia davvero un coleottero, che "coleottero" sia la corretta definizione di ciò che ha, e che rispetto ciò, così come per qualunque altro termine del nostro linguaggio comune, egli è proprio come me! Quindi, nel nostro linguaggio non possiamo fare riferimento all'"oggetto interiore"; il "processo mentale cartesiano" è considerato irrilevante, dal momento che la sua presenza o la sua assenza non cambia sostanzialmente nulla di ciò che diciamo.

Possiamo replicare con quanto segue: forse, ognuno di noi ha un suo linguaggio *privato*, in cui si riferisce ai "processi interiori" che eludono il "gioco del linguaggio" pubblico. Questo linguaggio privato può essere compreso solo da colui che ne fa uso, visto che nessun altro può conoscere gli oggetti a cui fa riferimento in esso. Chi parla può sempre essere sicuro di usare correttamente le parole del *suo* linguaggio, proprio perché sa, senza bisogno di controllarlo, se un dato "processo interiore" occorre o no.

Ma è davvero così? Come fa a sapere che il "processo interiore" che ora chiama *sgrunt* è lo stesso che ha avuto luogo l'ultima volta che ha usato questa parola? Quale criterio usa – quale criterio *può* usare – per far aderire le sue parole alle cose che esse descrivono? Anzi, come fa a sapere che questa cosa chiamata *sgrunt è* un processo interiore? Forse, è una sensazione – dove il termine "sensazione" è usato nel suo significato ordinario? Se è così, *sgrunt* non è un "processo interiore", dal momento che nessuna parola nel linguaggio pubblico (inclusa la parola "sensazione") potrebbe concepibilmente riferirsi a una cosa del genere.

L'argomento, in realtà, meriterebbe molto più spazio di quello che posso dedicargli. Ma il suo effetto vertiginoso dovrebbe essere già chiaro. In maniera differente, Cartesio e Fichte si ritirano entrambi nel solo dominio che sembra offrire certezze: il mondo "interiore" conoscibile solo dall'Io. Loro si liberano così del mondo esterno, recuperando il prezio-

so dono del pensiero con cui illuminare la loro interiorità. Ma questo dono si riduce a nulla non appena chiudono la porta. Immaginano di conoscere ciò che intendono per "Io", "penso" e "Sé", ma questo è precisamente ciò che non possono presupporre. Il mondo "interiore" è interamente fatto di tenebre, e chi può sapere da cosa è abitato, o addirittura, se esista qualcosa che lo abiti? Così, come sostiene Wittgenstein, un *niente*, in fondo, è qualcosa su cui non si può dire *nulla*.

Se accettiamo il suo argomento circa il linguaggio privato, così come sono incline a fare anch'io, allora seguono importanti conclusioni. Prima di tutto, abbiamo una risposta al demone. Questo ragionamento ci impone di smettere di cercare i fondamenti delle nostre credenze, e di non considerare le cose in prima persona, chiedendoci sempre cosa *io* posso sapere e *come io* lo so. Ci invita a guardare la nostra situazione dall'esterno, a chiederci come debbano essere le cose se questi dubbi filosofici sono davvero destinati a tormentarci. Sicuramente possiamo porci le domande "Perché?", "Come?", solo se abbiamo un linguaggio che ci consenta di esprimerle. E non c'è linguaggio che possa riferirsi a una sfera di cose esclusivamente private. Ogni linguaggio, anche quello che invento per me stesso, deve poter essere compreso dagli altri. Se tu puoi pensare al tuo pensiero, allora dovrai saperlo fare in un discorso pubblicamente intelligibile. In quel caso dovrai essere parte di un qualche "dominio pubblico", accessibile ad altri. Tale dominio pubblico è anche oggettivo. Diversamente da quello di Cartesio e di Fichte, dovrà essere altro rispetto a ciò che sembra: la sua realtà non è esaurita dalle nostre impressioni, è il dominio dell'essere a cui corrispondono le proposizioni vere, e al quale mirano le nostre stesse asserzioni. Inoltre, dobbiamo respingere l'immagine cartesiana della mente, che deriva per intero dallo studio del caso della prima persona – uno studio di ciò che si rivela a *me*, quando smetto di meditare sul "mondo esterno" e rivolgo la mia attenzione all'"interno". Dobbiamo riconoscere la priorità del caso della terza persona, che guarda la mente dall'esterno, proprio da dove consideriamo le menti degli altri. È necessa-

rio che noi adottiamo questo punto di vista, poiché senza di esso non potremmo né insegnare né apprendere a cosa si riferiscano le parole "mente", "pensare", "sensazione", e così via. Non potremmo neanche usare i termini che si riferiscono ad animali, anche se questi ultimi, in molti casi, si comportano esattamente come noi: nel loro caso, infatti, non *c'è* una prima persona, non c'è un Io che lotti con il non-Io fino a quando non si determinino e si definiscano entrambi. E poi, gli animali hanno davvero delle menti? Qualcuno potrebbe dire, comunque, che *c'è* un dominio "interiore", un lato della mente nascosto a tutti, eccetto che al soggetto, un *qualcosa* indescrivibile ma fondamentale, che solo io posso conoscere, ma che è l'essenza segreta della mia vita mentale. Dopotutto, dolore e manifestazione del dolore non sono la stessa cosa, e il particolare disagio del dolore – *per come* è – non può essere conosciuto se non provandolo.

Ma è vero? Avete mai vegliato su un letto di dolore dicendo a voi stessi "Quella che vedo qui è solo una manifestazione del dolore, la realtà del dolore è ben altra, e rimane nascosta sicché solo colui che ho di fronte la può conoscere"? Al contrario, voi siete stati testimoni *proprio* di una realtà di dolore e difficilmente potreste sopportarne ancora la vista. Ma supponete che ci *fosse* questo aspetto "puramente soggettivo" nei nostri stati mentali. Immaginate una società di esseri viventi esattamente uguali a noi, dove, però, l'aspetto soggettivo manchi del tutto. Le loro funzioni linguistiche sono uguali alle nostre e di certo nulla nel loro aspetto fisico o nel loro comportamento li distingue da noi. Possono anche parlare come noi, e dire cose come "Non sai com'è provare un simile dolore!". I loro filosofi combattono col problema della mente, chiedendosi cosa sia e come si relazioni al corpo, e alcuni di loro sono persino cartesiani. È un esempio incoerente? No, perché è proprio il caso in cui ci troviamo.

Noi comprendiamo la mente non guardandola all'interno, ma studiandone il comportamento cognitivo e sensitivo. E non possiamo studiare questo comportamento senza notare le enormi somiglianze strutturali

tra la vita dell'uomo e quella animale. Possiamo organizzare la vita mentale in una gerarchia di livelli; una creatura può esibire un'attività di livello inferiore, senza presentare le caratteristiche di un livello superiore, ma non viceversa. Intuitivamente, i livelli possono essere identificati così:

1. Sensoriale. Abbiamo delle sensazioni – "sentiamo" le cose, reagiamo alle cose, mostriamo dolore, irritazione e proviamo freddo e caldo. Forse, animali come i molluschi esistono *solo* a questo livello. E ciò ci è sufficiente per prendere in considerazione la loro esperienza, anche se, tirando fuori un'ostrica dalla sua conchiglia e irritando la sua ferita con del succo di limone non sudiamo come il tricheco.

2. Percettivo. Percepiamo delle cose – con la vista, l'udito, il tatto e l'odorato. La percezione è a uno stadio più elevato di quello della sensazione; non comporta solo una reazione al mondo esterno, ma una sua valutazione.

3. Appetitivo. Abbiamo appetiti e bisogni, e cerchiamo le cose che possano soddisfarli – cibo, acqua o stimoli sessuali. Proviamo anche delle avversioni; fuggiamo il freddo, la scomodità e la minaccia dei predatori. L'appetito e l'avversione possono essere riscontrati in tutti gli organismi che abbiano anche poteri percettivi – nelle lumache e nei vermi, così come negli uccelli, nelle api e nei mastini. Ma solo in alcuni di questi casi possiamo parlare anche di *desiderio*. Il desiderio appartiene a un ordine più elevato di attività mentale: richiede non solo una reazione alla situazione percepita, ma anche una genuina credenza al proposito.

4. Cognitivo. È impossibile relazionarsi agli animali superiori in alcun modo effettivo, finché non siamo preparati a considerare che siano in grado di pensare a ciò che accade nel loro ambiente. Il cane "pensa" che stia per essere portato a spasso, il gatto "pensa" di trovare un topo dietro allo zoccolo della parete, il cervo "pensa" che ci sia un fosso al di là della siepe e prende la debita rincorsa per saltare. Usando questo linguaggio, attribuisco delle credenze agli animali in questione. Per metterla in altri termini, non sto solo descrivendo il comportamento

dell'animale, lascio anche spazio a una valutazione da parte sua, che in quanto tale può essere vera o falsa. Sto confrontando le sue credenze alla realtà, usando lo stesso concetto di verità su cui si basa tutto il modo di pensare dell'uomo. Il cane, il gatto e il cervo possono, certo, essersi sbagliati. Inoltre, dire che un certo animale abbia delle credenze implica non solo che possa commettere degli errori, ma che possa *imparare* da essi.

Imparare comporta l'acquisto e la perdita di credenze sulla base di una nuova valutazione della situazione; comporta riconoscere oggetti, luoghi e altri animali; comporta *aspettare* delle cose familiari ed essere *sorpresi* dalle novità. Un animale che apprende adatta il suo comportamento ai cambiamenti dell'ambiente: da qui, insieme al concetto di credenza, vengono quelli del riconoscimento, dell'aspettativa e della sorpresa.

Apprendere non va dunque inteso nei termini del "condizionamento" che la psicologia comportamentistica ci ha reso familiare. Il processo di condizionamento – l'associazione di uno stimolo ripetuto con una reazione "appresa" – può essere osservato in forme di vita che non sono ancora ascese al livello cognitivo. Il condizionamento implica un cambiamento del modo di comportarsi, ma non necessariamente di quello di pensare. È stato abbondantemente mostrato che gli animali superiori acquisiscono un nuovo comportamento non semplicemente dal condizionamento, ma in modi innovativi, arrivando gradualmente alla giusta conclusione, facendo delle associazioni intuitive, nuotando verso un luogo che avevano conosciuto solo camminando, o riconoscendo con gli occhi la preda che avevano seguito col fiuto.

Quando descriviamo un comportamento di questo tipo – il comportamento cognitivo – facciamo un inevitabile riferimento al *contenuto* di uno stato mentale: la proposizione la cui verità è in questione. Il terrier crede che *la talpa sia nel buco*; è sorpreso che *il buco sia vuoto*; vede che *la talpa corre sull'aia*, e così via. In tutti i casi del genere la parola "che" – una delle più difficili del linguaggio dal punto di vista della

logica – introduce il contenuto dello stato mentale del terrier. Siamo obbligati ad adottare questo termine dal fenomeno; ma una volta che abbiamo incominciato a usarlo, abbiamo superato un ostacolo nell'ordine delle cose. Abbiamo incominciato ad attribuire agli animali quelli che a volte vengono chiamati stati "intenzionali": stati mentali "a proposito" del mondo e che sono focalizzati su una proposizione. L'intenzionalità non introduce solo un nuovo livello di vita mentale, ma anche la prima, genuina rivendicazione degli animali sulle nostre simpatie e sulla nostra questione morale. Infatti, essa distingue gli animali che semplicemente reagiscono a uno stimolo da quelli che reagiscono all'idea di uno stimolo. Gli animali del secondo tipo hanno menti che assomigliano sostanzialmente alle nostre: c'è una *visione* del mondo che è loro, e hanno una valutazione della realtà che noi possiamo alterare. È perciò possibile relazionarsi a una creatura con l'intenzionalità, dal momento che senza di essa non ci relazioniamo, e nemmeno lo potremmo, ad alcuna creatura.

Questo spiega, almeno parzialmente, la grande differenza tra la reazione che abbiamo nei confronti degli insetti e quella che abbiamo nei confronti di mammiferi superiori. Sebbene gli insetti percepiscano le cose, la loro percezione non costituisce alcun bagaglio di credenze capaci di cambiare, ma crea semplicemente un anello della catena tra stimolo e reazione. Se lo stimolo viene ripetuto, si ripete anche la reazione, indipendentemente dalle conseguenze – come quando una falena vola verso la fiamma della candela, non per stupidità o eroismo, ma perché questo è ciò che accade quando percepisce la luce. Le falene non imparano nulla da questa esperienza, e non hanno alcun insieme di informazioni che siano il risultato delle percezioni passate. Terminano la loro vita così come l'hanno incominciata, uno stato di innocenza cognitiva da cui nessuna esperienza può toglierle.

Al contrario, i cani, i gatti e i mammiferi superiori hanno una comprensione della realtà che motiva il loro comportamento. Imparano dalle loro percezioni e possiamo condividere con essi parte della nostra

visione del mondo. Possiamo anche intraprendere con loro delle imprese, proprio come il pastore e il cane che lavorano fianco a fianco.
Questa digressione è servita allo scopo di ricordare al lettore che la mente cessa di essere misteriosa una volta che noi la vediamo come dovrebbe essere vista, cioè come una parte della natura. Ci sono creature che hanno una mente, ma che non hanno alcun "Sé" [*Self*] e neanche il bisogno, né l'abilità, di lanciarsi alla scoperta di sé stessi. La mente non può essere l'oggetto misterioso che i filosofi hanno fatto di essa, se è una caratteristica comune a tanti esseri innocenti.
Ma cos'è allora che ci distingue dagli altri animali, e chi, o che cosa, siamo *noi*? Domande del genere possono avere la migliore risposta da uno studio dell'intenzionalità. La creatura dotata di intenzionalità ha una visione del mondo, e i concetti e le classificazioni su cui si fonda quella visione. Non è solo una parte dell'ordine naturale: ha un mondo del tutto suo, creato, in parte, dai concetti attraverso i quali lo percepisce. Nel nostro caso, questi concetti sono espressi nel linguaggio e ordinati dalla discussione razionale. Gli animali non subiscono questo svantaggio, il loro mondo è completamente ordinato in base ai loro interessi – è un mondo fatto di ciò che si mangia, di ciò che si beve, del pericolo, della sicurezza e di ciò su cui non si può fare affidamento. In questo loro mondo non c'è posto per il "se" o per il "forse"; neanche per "Perché?", "Quando?" o "Come?"; non c'è posto per ciò che non è stato osservato, o per ciò che è inosservabile. Tutto l'apprendimento avviene entro una rete di interessi, e lo scarto tra realtà e apparenza non si allarga mai così tanto da far sorgere l'ombra del dubbio.
A noi, invece, la distinzione tra il mondo *così com'è* e il mondo *così come crediamo che sia* viene imposta dai concetti.
Le nostre emozioni, percezioni e atteggiamenti hanno intenzionalità: sono messi a fuoco dal pensiero e formati in corrispondenza delle nostre classificazioni. Ma il pensiero può anche corroderli, quando le classificazioni da cui dipendono sembrano semplicemente arbitrarie, troppo relative all'interesse o intellettualmente confuse. Il rispetto e il

Soggetto e oggetto

timore reverenziale che abbiamo per le cose sacre potrebbe difficilmente sopravvivere alla mancanza del concetto del sacro. Tuttavia, molta gente vorrebbe abbandonare quel concetto in quanto mero superstite della maniera "prescientifica" di spiegare le cose! L'intenzionalità introduce il problema che ho esaminato nel capitolo 1: la fragilità del mondo umano rispetto alla comprensione scientifica che sembra minacciarlo.

La filosofia nel suo impegno "critico" e negativo può dirci se i nostri concetti siano in ordine, ma non se le nostre credenze siano vere. E il modo migliore di giustificare un concetto è mostrare che si può fare una distinzione tra una sua vera e una sua falsa applicazione. Di conseguenza, c'è una vecchia disputa, resa fondamentale per la filosofia da Locke, che riguarda la natura delle "qualità secondarie" – come i colori – che sembrano strettamente legate al modo in cui le cose ci appaiono, ma risultano connesse alla realtà sottostante in maniera del tutto oscura. Se vi chiedeste che cosa *sia* davvero la "rossità", vi trovereste in un mare di guai. Forse, tutto ciò che possiamo dire, in ultima analisi, è che la rossità è un modo di apparire delle cose. Tuttavia, le nostre credenze relative ai colori delle cose possono essere vere, anche se i concetti usati per esprimerle sono devianti. Possiamo motivare la distinzione tra una vera e una falsa attribuzione di colore, e questa è una giustificazione sufficiente del concetto di colore.

In questo modo si possono salvare altri frammenti del mondo umano. Consideriamo il concetto di giustizia. Il marxismo ci dice che è un pezzo di "ideologia borghese" che ricorre così spesso solo perché sarebbe funzionale all'economia capitalistica. Analogamente, già all'inizio della *Repubblica* di Platone, il cinico Trasimaco sostiene che la giustizia non è altro che "l'interesse del più forte": la sola funzione del concetto è di descrivere le forze e gli interessi che prevalgono nell'ordine sociale. A volte può sembrare che il concetto di giustizia venga smantellato da tali teorie, perdendo il suo status di strumento di giudizio. Ma l'apparenza è illusoria. Le teorie marxiste dell'ideologia lascia-

no ogni cosa così com'era, e per quanto vere, non hanno nulla che minacci le nostre convinzioni o i nostri concetti usati per esprimerle. Possiamo del tutto accettare che il concetto di giustizia serva a stabilizzare l'ordine sociale. È certo nell'interesse di coloro che beneficiano della stabilità sociale (tra cui le classi proprietarie sono preminenti) che gli standard di giustizia vengano largamente accettati e applicati. Ma questo non discredita il concetto di giustizia. È infatti una distinzione reale quella che abbiamo in mente quando separiamo le azioni giuste da quelle ingiuste. Mostrando che sussiste una differenza tra una vera e una falsa asserzione di giustizia, il filosofo ne avvalora il concetto.

Tuttavia, il filosofo ha anche un altro argomento a disposizione. Egli può descrivere l'impatto del concetto di giustizia sull'intenzionalità umana. Il mondo dell'uomo assume un altro *aspetto* agli occhi di chi pensa in termini di giustizia, rispetto a quello che assume agli occhi di chi non lo fa. Il primo vede il mondo in termini di diritti e doveri; in termini di merito, di ricompensa e di punizione. La sua vita emozionale assume un'altra struttura, più sociale: prova rabbia e indignazione, non furore; accettazione, non gelosia. La sensazione del "me" si ritira dal centro della sua consapevolezza e viene sostituita da un altro, più elevato e imparziale punto di vista. Il compito di esplorare questo punto di vista imparziale e di descrivere il tipo di pensiero e di emozioni che appartengono a esso, potrebbe essere chiamato "fenomenologia": ecco almeno un buon utilizzo di una parola spesso abusata. La fenomenologia, così come la concepisco io, traccia le connessioni *a priori* tra i concetti, il cui ruolo non è quello di spiegare il mondo, ma di mettere a fuoco le nostre emozioni circa il mondo. Essa descrive come il mondo appare ai nostri occhi e mostra come tali apparenze contino.

Il concetto di giustizia è uno tra i tanti che solo gli esseri umani sanno sviluppare. Perché è così? Cos'è che, nell'intenzionalità umana, rende così vasta la differenza tra il mondo dell'uomo e quello degli animali? La biologia ci dice che gli umani sono animali: quindi, perché ci diamo tante arie?

5
LE PERSONE

Beh, non sempre lo facciamo. Il comportamento umano è stato "demoralizzato", tirato giù dal suo sacro piedistallo e sezionato in laboratorio. Il "punto di vista della terza persona" che scaccia il demone cartesiano ci spinge a fare il lavoro di un diavolo più serio. Il compito più importante per la filosofia nel mondo contemporaneo consiste nel risollevare la persona umana, liberarla dalla scienza banalizzante e sostituire il sarcasmo del sapere di essere semplicemente animali con l'ironia che osserva che non lo siamo. Messo da parte l'Io e le sue care illusioni, ci ritroviamo nel mezzo di un'antica controversia. Che cos'è esattamente ciò che ci distingue dagli altri animali e che può giustificare l'avere investito nell'idea e nell'ideale dell'umanità?

Platone e Aristotele descrissero gli esseri umani come animali razionali, identificando la ragione come il nostro marchio distintivo, e implicando che la nostra vita mentale esiste a un livello assolutamente superiore a quello degli altri animali. Filosofi successivi, tra cui Tommaso d'Aquino, Kant e Hegel, accettarono quest'idea, che è intrinsecamente affascinante. Ma non è facile dire cosa significhi. Le definizioni di ragione e di razionalità variano grandemente; al punto di suggerire che, credendo di definire la differenza tra uomini e animali in termini di ragione, i filosofi stiano invece definendo la ragione in termini di differenza tra uomini e animali. Per *uno* solo in grado di capire, sono molti gli animali superiori a *essere* razionali.

Risolvono problemi, scelgono i mezzi appropriati ai fini e adattano le loro credenze all'evidenza dei sensi.

Tuttavia, ci sono delle capacità che noi abbiamo e che mancano invece agli animali inferiori, e che dotano la nostra mente di molta della sua importanza. A differenza degli animali inferiori, abbiamo il bisogno e l'abilità di *giustificare* le nostre credenze e le nostre azioni, e di impostare un dialogo ragionato con gli altri. Questa necessità e questa abili-

tà sembrano essere alla base di tutte le differenti maniere con cui ci distinguiamo dagli animali inferiori. Se prendiamo in esame la nostra vita mentale, ed esaminiamo le tante specifiche differenze tra noi e gli animali che ci stanno più vicino, sembriamo sempre alla scoperta di aspetti diversi di un'unica linea ontologica di demarcazione: quella tra esseri ragionanti e non ragionanti. Ecco alcune delle distinzioni.

1. I cani, le scimmie e gli orsi hanno desideri, ma non fanno scelte (Aristotele lo sottolinea nei suoi scritti etici). Quando alleniamo un animale, lo facciamo ispirando dei nuovi desideri, non facendogli vedere che dovrebbe cambiare i suoi modi. Noi, invece, possiamo scegliere di fare ciò che non vogliamo, e voler fare ciò che non scegliamo. Per questo, possiamo discutere insieme ciò che è giusto o meglio fare, ignorando i nostri desideri.

2. Le credenze e i desideri degli animali riguardano gli oggetti presenti: i pericoli avvertiti, i bisogni immediati, e così via. Non giudicano il passato e il futuro, e non si impegnano in piani a lungo termine. Gli scoiattoli mettono da parte il cibo per l'inverno, ma sono guidati dall'istinto, piuttosto che da un piano razionale (in altre parole, se questo è un progetto, è un progetto che lo scoiattolo *non può cambiare*, proprio come non è possibile che una formica dia le dimissioni dalla sua comunità e si metta a lavorare in proprio). Gli animali *ricordano* delle cose, e così conservano delle credenze sul passato: ma su un passato che possa interessare il presente. Come sostiene Schopenhauer, la memoria degli animali è confinata a ciò che percepiscono: comporta il *riconoscimento* delle cose familiari. Loro ricordano solo ciò che è ispirato dall'esperienza presente; non "leggono il passato", ma "vivono in un mondo di percezione".

3. Gli animali si relazionano gli uni agli altri, ma non come noi. Ringhiano e minacciano l'attacco, finché i loro territori non siano al sicuro; ma non riconoscono alcun diritto di proprietà, nessun governo e nessun dovere. Non si criticano reciprocamente e non si impegnano nel dare e avere del ragionamento pratico. Se un leone uccide un'anti-

lope, le altre antilopi non hanno alcuna coscienza che sia stata commessa un'ingiustizia nei confronti della vittima, e non pensano certo di vendicarsi. In generale, c'è un modello di giudizio morale e di dialogo che è una seconda natura degli umani, ma che è estraneo a molti – forse a tutti – gli altri animali. Se a volte pensiamo di cogliere questo modello, per esempio nel comportamento sociale dei babbuini e degli scimpanzé, il nostro atteggiamento cambia radicalmente: e per ragioni molto buone.

4. Gli animali mancano di immaginazione. Possono pensare al momento ed essere ansiosi su ciò che il momento può riservare loro (che cosa si sta muovendo in quella siepe?). Ma non possono speculare su ciò che è possibile, e ancora meno sull'impossibile.

5. Gli animali mancano di senso estetico: godono del mondo, ma non come oggetto di contemplazione disinteressata.

6. In tutte le forme possibili, le passioni degli animali sono circoscritte. Loro non provano indignazione, ma furore; non provano rimorso, ma solo paura della frusta; non provano neanche un amore sensuale, né vero desiderio sessuale, ma solo un semplice attaccamento e la necessità di accoppiarsi. In larga misura, i loro limiti emozionali vengono spiegati dai loro limiti intellettuali. Sono incapaci di pensare ciò da cui dipendono i sentimenti più alti.

7. Gli animali sono privi di humour e di musicalità. Le iene non ridono e gli uccelli non cantano sul serio; siamo *noi* a cogliere una risata nel verso della iena, la musicalità nel canto del tordo.

8. Sottintendendo tutte quelle cose e molte altre in cui gli animali perdono il confronto col nostro repertorio mentale, c'è una cosa che, secondo alcuni filosofi, le spiegherebbe tutte, cioè il fatto che gli animali non parlino e che siano, perciò, privati di tutti quei pensieri, sentimenti e attitudini che dipendono dal linguaggio per la loro espressione. Questo è, in un certo senso, concorde con la posizione di Aristotele, che per ragione usa il termine *logos*, che significa anche linguaggio. (Un animale, dice Aristotele, è *alogon*, che significa tanto non raziona-

le quanto privo di linguaggio.) Di certo, spesso gli animali emettono suoni e fanno gesti che possono *essere presi per* una qualche forma di linguaggio. Ma questi rumori e gesti mancano del tipo di organizzazione che fa del linguaggio la cosa sorprendente e capace continuamente di trasformare il pensiero che è.

Quando si dice che gli animali possono essere simili a noi, in alcune delle cose già citate – animali come le scimmie superiori che sembrano avere un certo senso dello humour, o i delfini che paiono riuscire a comunicare i propri desideri e agire in concerto –, le argomentazioni tendono a implicare che questi animali possano assomigliarci in tutto. Sembra impossibile montare un'argomentazione che spieghi il fatto di vedere delle scimmie superiori che ridono e che non attribuisca loro anche la capacità di ragionare, e forse di parlare (o almeno di rappresentare il mondo attraverso dei simboli). È una domanda di tipo empirico se le scimmie siano così o possano essere addestrate a esserlo, ma diventa di natura filosofica se ci si chiede se le capacità che ho descritto si implichino l'un l'altra, o se possano essere esemplificate singolarmente. È mia opinione che esse debbano implicarsi l'un l'altra, e che definiscano così un nuovo e superiore livello di coscienza, per il quale "ragione" è una comoda abbreviazione.

Ma cosa intendiamo esattamente per coscienza? Per molti si tratta dell'essenza del mentale, della caratteristica che rende la mente importante per noi, perdendo la quale subiremmo, quindi, un danno notevole, in un modo in cui neanche la perdita di vita (la vita di una pianta, per esempio) potrebbe farlo. Cartesio negava che gli animali possano essere coscienti, visto che per lui la coscienza rimaneva del tutto legata al processo di riflessione autocosciente. Ma è ovvio che gli animali *siano* coscienti. La prova è che a volte, ma non sempre, sono *in*coscienti. Quando è addormentato, anestetizzato e stordito, un cane non è cosciente come quando corre vispo nel giardino. Descrivere un cane cosciente vuol dire che esso si rende conto del proprio ambiente, che reagisce a esso, che ne apprende delle cose e che è sensibile. C'è

coscienza – nel senso di consapevolezza – ogni qual volta il comportamento debba essere spiegato in termini di attività mentale. Il cane ha il tipo di coscienza esibita dal suo repertorio mentale – il che vuol dire che è cosciente così come lo sono i cani, ma non come le api o come gli umani.

Dobbiamo stare attenti anche a distinguere la coscienza dall'autocoscienza. Gli esseri umani sono consapevoli di sé e dei propri stati mentali; distinguono sé stessi dagli altri e si identificano nella prima persona. Si riferiscono consapevolmente a sé stessi come a un "Io", e sono in grado di descrivere i propri stati mentali a vantaggio di altri, e certamente anche a vantaggio di loro stessi. Questo è ciò che dovremmo intendere per autocoscienza, ed è una proprietà della nostra vita mentale che non sembra essere condivisa dagli animali inferiori.

Qualcuno potrebbe chiedere "Come fai a essere sicuro di una cosa del genere?". Chi sono per decidere che il mio cane non abbia alcuna concezione di sé, alcuna coscienza di sé, come di un qualcosa che sia distinto dai suoi desideri, dalle sue credenze e dai suoi appetiti? La risposta è che è eccessivo presumere che sia così. Possiamo spiegare il comportamento del cane senza dover ricorrere a tale ipotesi, e inoltre non abbiamo alcun elemento per sostenerla. Possiamo ragionevolmente attribuire agli animali solo il repertorio mentale necessario a spiegarne il comportamento. La situazione non ci porta mai a descrivere il comportamento di un cane in termini di una cosciente distinzione tra sé e il resto del mondo, o tra il mondo dal *mio* punto di vista e quello dal *tuo*. Possiamo sempre usare delle ipotesi più semplici, assunti su credenze e desideri in cui il concetto dell'Io non ha funzione.

Dovremmo riflettere in questo frangente su come l'orizzonte mentale di una creatura sia ampliato dal linguaggio – dall'abilità di rappresentare il mondo attraverso segni.

1. Il linguaggio esprime i pensieri sulle cose assenti, su ciò che riguarda il passato e il futuro, sulle generalità, sulle probabilità, sulle possi-

bilità e impossibilità. Emancipa il pensiero dal qui e ora e gli consente di vagare liberamente per il reale, il possibile e l'impossibile. Attribuiamo agli animali inferiori la capacità di avere delle credenze, ma senza il linguaggio queste credenze sembrano rimanere confinate al qui e ora della percezione.

2. Il linguaggio permette la costruzione di argomenti astratti. È il veicolo principale del ragionamento e ha in sé i mezzi con cui giustificare e criticare le credenze e gli atteggiamenti.

3. Di conseguenza, il linguaggio consente nuovi tipi di relazione sociale, basati sul dialogo e sulla conversazione. Mette gli individui nelle condizioni di criticare la condotta altrui, di fornirsi reciprocamente delle ragioni e di cambiare il comportamento degli altri con la persuasione. Così nasce la pratica del dare una ragione, le cui immediate conseguenze sono la moralità interpersonale e la consuetudine del diritto.

4. Il linguaggio espande l'orizzonte della conoscenza e contiene i semi della inferenza scientifica. Ma espande anche gli orizzonti dell'emozione. Quelle degli animali, come le loro credenze, sono relative a circostanze presenti. Un cane può struggersi per la mancanza del padrone, e molti degli animali superiori sono capaci di affetti profondi. Ma questi teneri sentimenti si fondano sulla familiarità, sul riconoscimento e sull'abitudine del giorno per giorno. Nessun animale è in grado di temere un evento ipotetico; di invidiare, stimare o proteggere un individuo che non ha ancora incontrato; di essere geloso del passato della sua compagna o apprensivo per il futuro di lei.

Esistono anche delle emozioni che non rientrano nel repertorio animale per il motivo che solo una creatura che usa il linguaggio potrebbe formulare i pensieri da cui queste emozioni dipendono. Così l'indignazione, il rimorso, la gratitudine, la vergogna, l'orgoglio e l'autostima dipendono tutti da pensieri che non appartengono a quelle creature che non possono impegnarsi nel dialogo relativo alle motivazioni. L'indignazione è una reazione all'ingiustizia, e l'ingiustizia è un concetto che appartiene, a sua volta, a chi usa il linguaggio. Per farla breve,

Le persone

le emozioni più alte – quelle da cui dipende più criticamente la nostra vita di esseri morali – si riscontrano solo in chi può vivere e pensare in simboli.

Nella filosofia molto è controverso. Ma dubito che un filosofo che abbia studiato l'argomentazione della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, o quella delle *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein, possa negare che l'autocoscienza e il linguaggio emergano insieme, che siano entrambi fenomeni *sociali* e che il progetto cartesiano di scoprire l'essenza del mentale in ciò che è privato, interiore e impossibile da vedere dall'esterno, sia condannato al fallimento. Inoltre, i filosofi, in larga maggioranza, sarebbero dell'opinione che il linguaggio richieda un'elaborata messa in scena – se Wittgenstein ha ragione, niente di meno che una condivisa forma di vita, basata su un consenso profondo. È possibile che gli animali siano riconosciuti membri onorari di questa forma di vita – come Washoe, la sfortunata scimpanzé, elevata dalla sua naturale innocenza per poter competere con gli umani in termini che solo gli umani stessi possono definire. Ma non c'è evidenza che gli animali, lasciati a sé stessi, possano maturare quella particolare forma di interazione sociale che il linguaggio richiede. E gli sforzi di Washoe non hanno mai soddisfatto gli scettici. Mancano gli elementi cruciali del comportamento simbolico – le categorie sintattiche, i connettivi logici, la distinzione tra asserzioni e negazioni, tra voce attiva e passiva, la logica dei modi e dei tempi – e proprio in ragione di questa mancanza si può dubitare che la scimmia abbia acquisito una reale capacità linguistica. *Forse* ce l'ha. Ma gli elementi mancanti sono proprio quelli che conferiscono al linguaggio la sua infinita elasticità, la sua abilità a esprimere i pensieri ai di là della percezione presente, di legare un pensiero a un altro, di trattenerlo senza esprimerlo subito, di concatenare i pensieri nelle ipotesi e nelle argomentazioni e di moltiplicarli all'infinito, così da presentare un quadro comprensibile della realtà, come qualcosa di indipendente dai miei interessi o desideri personali.

I fatti che ho indicato potrebbero essere descritti in maniera diversa e più significativa, dicendo che gli esseri umani sono persone. Il concetto di persona, che ereditiamo dal diritto romano, è fondamentale per tutto il nostro pensiero legale e morale. È alla base del significato della civiltà cristiana e dell'etica che l'ha governata, e contiene anche i semi della visione illuministica che ha messo in discussione lo stesso cristianesimo. Il modo magistrale in cui Kant ha tratto questo concetto dal corso della vita sociale per porlo su un piedistallo metafisico, non dovrebbe distrarci dal suo impiego quotidiano, cioè come concetto attraverso il quale vengono mediate le relazioni umane. La nostra relazione col prossimo non è animale, ma personale, e i nostri diritti e doveri sono quelli che solo una persona potrebbe avere.

Gli esseri umani sono animali sociali, ma non come lo sono i cani, i cavalli e le pecore. Hanno intenzioni, piani e schemi, si identificano in individui, in relazione unica col mondo che li circonda. Sono, o credono di essere, liberi e le loro scelte derivano da un processo razionale di decisione, in accordo con interessi a lungo e a breve termine. Nonostante anche altri animali siano individui, con pensieri, desideri e caratteristiche che li contraddistinguono, gli esseri umani lo sono in senso più forte, cioè, sono esseri autogenerati. *Realizzano* sé stessi, attraverso progetti scelti liberamente e attraverso una conoscenza di ciò che sono e di ciò che devono essere.

Allo stesso tempo, gli esseri umani vivono in comunità, da cui dipendono non solo per le loro specifiche ambizioni e conquiste, ma anche proprio per il linguaggio, con cui le descrivono e le intendono. C'è dunque una permanente e ineliminabile possibilità di conflitto, del tipo che non si riscontra nel regno animale. Le persone dipendono da altre, ma hanno anche bisogno di emanciparsene. Libertà significa conflitto; la comunità esige che il conflitto sia risolto pacificamente. Sicché il negoziato, il compromesso e l'accordo costituiscono la base di ogni comunità umana di successo. Il concetto di persona dovrebbe essere visto sotto questa luce. Denota i membri potenziali di una libera comunità – una comunità in cui i membri individuali possano condurre una vita

Le persone

autonoma. Le persone vivono di negoziati, e attraverso il dialogo razionale creano lo spazio richiesto dai loro progetti. Questo dialogo può procedere solamente su certi presupposti, e questi presupposti ci mostrano cosa sono veramente le persone:

1. Entrambe le parti devono essere razionali rispetto al dialogo – cioè in grado di dare e accettare ragioni per l'azione, e di riconoscere la differenza tra buone e cattive ragioni, tra argomenti validi e non validi, tra giustificazioni e semplici scuse.
2. Entrambe le parti devono essere libere – cioè, capaci di fare delle scelte, di agire intenzionalmente per conseguire i propri scopi, e di assumersi la responsabilità delle conseguenze.
3. Ciascuna parte deve volere il consenso dell'altra ed essere preparata a fare delle concessioni per ottenerlo.
4. Ogni parte deve essere accettata come sovrana di ciò che riguarda la sua esistenza da agente che sceglie liberamente. La sua vita, la sua sicurezza e la sua libertà devono essere considerate inviolabili, e non farlo implica il passaggio dal dialogo alla guerra.
5. Ogni parte deve comprendere e accettare gli obblighi – per esempio, l'obbligo di onorare un accordo.

Questi presupposti possono venir espressi in altro modo, dicendo che le comunità umane sono costituite da persone che hanno diritti, responsabilità e doveri, e che si impegnano a vivere in accordo con i propri compagni. Se non riconosciamo i diritti di un altro, allora il nostro rapporto con lui è di antagonismo o di guerra. Se non ci sentiamo legati da obblighi, allora esistiamo al di fuori della società e non possiamo contare sulla sua protezione. E in ogni negoziato dobbiamo riconoscere la libertà, la razionalità e la sovranità dell'altro, se l'esito è quello di essere accettati da lui e di stringere un legame. Tutto ciò è chiaramente riassunto nell'imperativo categorico di Kant, che, nella sua seconda formulazione, ci dice che gli esseri umani devono essere trattati come fini, e mai come mezzi; in altre parole, la loro libertà e i loro diritti devono essere rispettati, e in ogni conflitto si deve poter raggiungere un accordo.

Possiamo vedere che la "legge morale" kantiana consiste precisamente in quelle leggi che gli esseri razionali dovrebbero accettare, per poter vivere di comune accordo. Queste leggi compongono la parte quasi legale del pensiero morale, e i concetti di diritto, di obbligo e di personalità acquistano il loro senso grazie a essi, così come i concetti di goal, di fallo e di giocatore hanno senso nell'ambito delle regole del calcio.

Ritornerò alle questioni della moralità. Prima di parlarne, dobbiamo affrontare una domanda insidiosa. Sembra che io sia nello stesso tempo un animale e una persona. Inoltre, oggi sono lo stesso animale che ero ieri, e anche la stessa persona. Ma queste due idee di identità non potrebbero divergere? Non potrebbe la stessa persona migrare da corpo a corpo e lo stesso corpo incarnare ora una persona, ora un'altra? Questo, parlando schiettamente, è il problema della "identità personale", e i filosofi non sono più vicini a una soluzione di quanto non lo fossero quando fu posta per la prima volta in forma moderna da Tommaso d'Aquino. La domanda moderna si lega però a una più antica. Cosa ci accade al momento della morte? La morte è la fine dell'animale, è certo, ma è anche la fine della persona che lo "abita"?

Credo che dovremmo considerare tali domande così. Le domande sull'identità sono di due tipi: reale e convenzionale. Chiedermi se è lo stesso cavallo George quello che ho visto ieri in questa scuderia, è una domanda reale: *decidere* che si tratta dello stesso cavallo, e quindi chiamarlo George, non sta a me, né a noi collettivamente. Infatti, l'identità di un cavallo è determinata dalla sua natura: che sia uno e lo stesso cavallo è il risultato di processi, regolati da una legge, che non dipendono da *noi* perché siano operativi. In questo caso, possiamo sbagliare sull'identità, e il risultato può essere disastroso. Chi dovesse scambiare *questo* cavallo per George potrebbe finire in guai seri, sapendo che George è un cavallo docile da montare. Chiedermi se questo steccato che ho appena riparato è lo stesso che era qui ieri, non è invece una domanda reale. Posso aggiustarlo come desidero. O se c'è qualcosa che tiene in sospeso la risposta – una questione di proprietà legale, o di

responsabilità del padrone o dell'affittuario – possiamo aggiustarlo collettivamente, dopo esserci messi d'accordo.

Ci sono molti rompicapo sull'identità, che sorgono perché non sappiamo se abbia senso risolverli con una decisione. Per esempio, la versione di *Amleto* in quarto è la stessa opera della versione in folio? Una macchina le cui parti siano state tutte sostituite negli anni, è la stessa macchina che avevamo all'inizio?

Almeno un filosofo (Derek Parfit) ha sostenuto che la domanda sull'identità personale non è reale, ma convenzionale. Non importa come la risolviamo, visto che non è l'*identità* a interessarci nelle nostre relazioni con altre persone e con il nostro Sé [*Self*] passato e futuro. Questo mi sembra decisamente sbagliato. Il concetto di persona esiste perché ci relazioniamo gli uni agli altri come individui, e perché l'individualità di sé e dell'altro, nel nostro modo di agire, è sacra. Le relazioni interpersonali dipendono dai diritti e dalle responsabilità che solo gli individui possono avere e che si estendono nel tempo. Se non potessimo identificare una persona come una e la stessa in tempi differenti, allora la pratica di attribuire diritti e doveri collasserebbe; non ci sarebbe posto per l'elogio e la condanna, alcuna base per le nostre emozioni morali e alcuno scopo del dialogo morale. Emozioni come l'amore, la rabbia, l'ammirazione, l'invidia e il rimorso, che presuppongono l'identità personale come fatto inamovibile, scomparirebbero e con loro il fine della nostra vita sulla Terra.

Tuttavia, bisogna occuparsi delle domande reali dell'identità come di ogni altra domanda reale: dal punto di vista della terza persona. Non potete risolverle guardando dentro, alla ricerca di un Io che rimane uno e lo stesso in ogni suo modo di agire, rivelandosi solo a sé stesso. Infatti, potreste immaginare questo Io fichtiano cambiare di momento in momento, diventando prima un Sé, poi un altro, e nessuno (incluso sé stesso) che sia il più saggio. È irrilevante chiedersi se il Sé in un dato momento sia lo stesso che in un altro. Il concetto di identità, quando è applicato a una cosa del genere, perde la sua pregnanza.

La caratteristica del concetto è che regola le nostre relazioni personali. Attraverso i nostri rapporti reciproci, ci eleviamo a un regno più alto, dove l'individuo è visto come unico e insostituibile, come colui che sostiene diritti e doveri che sono i suoi, come l'oggetto di affetti e di giudizi che lo distinguono da ogni possibile rivale, e che si focalizzano esclusivamente su di lui. Non è una convenzione ad aver fissato i criteri di identità personale, ma la necessità. Determiniamo l'identità di una persona proprio con le stesse procedure con cui assegniamo diritti e responsabilità – chiedendo chi ha fatto questa cosa, chi ha inteso quello, chi è responsabile per questo e chi ha permesso che... Queste sono domande su esseri ragionanti e deliberanti, e sono poste ricorrendo ai loro ricordi, intenzioni e impegni, e non solo osservando la loro vita corporea. Non c'è niente nella natura delle cose che impedisca la divergenza tra identità personale e animale: ma se accadesse spesso, dovremmo avere una concezione differente della vita umana.

La prospettiva della prima persona complica le cose, visto che ci provoca pensieri strani e sregolati. Quando considero la mia identità nel tempo, l'Io è sempre protagonista. Che cosa farò *io*? Cosa proverò o penserò *io*? Ma questo Io può essere proiettato oltre la morte. Posso chiedermi cosa proverei o penserei *io* nella circostanza che il mio corpo giacesse inerte e privo di vita. Infatti, se non ho difficoltà a immaginare la morte e il disfacimento del mio corpo, ho, invece, una grande difficoltà a immaginare la fine di me stesso. Trovo difficile pensare a un mondo senza pensare anche alla mia prospettiva su di esso. E ciò significa pensare alla mia stessa esistenza, anche in un mondo che la mia vita umana ha abbandonato.

Questi pensieri sregolati non hanno un vero ascendente. Di certo, non posso immaginare un mondo visto dalla mia prospettiva, da cui l'Io se ne sia andato. Ma il mondo non deve essere visto dalla mia prospettiva. E poi, cos'è questo Io? Dov'è nel mondo? Ed è comunque *nel* mondo? Sicuramente, l'Io è una parte del mondo non più di quanto la

retina sia parte del campo visivo. L'Io è un punto di vista sul mondo, ma non è un dato all'interno di esso.

La morte – scrisse Wittgenstein nel *Tractatus* – non è parte della vita, ma il suo limite. Intendeva che non "viviamo attraverso la morte", così da emergere sull'altro lato di essa. La morte non è un'esperienza *nella* vita, e non c'è nulla che possa guardare indietro alla morte e che la consideri da qualche nuova prospettiva. Questo pensiero non fa nulla per calmare le ansie dell'uomo. Comunque, l'oggetto di queste ansie non è la morte, ma la finitezza. È il pensiero della nostra eventuale non esistenza a disturbarci – il pensiero che esistiamo solo per un tempo finito. Schopenhauer scrisse: "Un uomo trova sé stesso, con sua grande meraviglia, a esistere improvvisamente, dopo migliaia di anni di non esistenza. Vive per un po' e poi, ancora, arriva un periodo altrettanto lungo in cui non deve più esistere. Il cuore si ribella a questo e sente che non può essere vero. L'intelletto più duro non può speculare su un simile argomento senza avere il presentimento che il tempo sia qualcosa di ideale in natura!". La religione tradizionale ci consola col pensiero della vita eterna. Schopenhauer suggerisce un'altra soluzione: non che duriamo per un tempo infinito, ma che non duriamo affatto, dal momento che il tempo è irreale.

Schopenhauer ha ragione di pensare che è il tempo, e non la morte, a preoccuparci. Tutte le creature vivono nel tempo; ma le creature autocoscienti si *collocano* nel tempo, confrontando il proprio passato e futuro con il proprio presente, e incorporando il tempo nell'idea dell'Io. Facendo così, diventano semiconsapevoli dell'infido ospite che hanno invitato e maturano, quindi, il desiderio di cacciarlo, di vivere in un altro mondo, un mondo fuori dal dominio del tempo, in cui l'Io sarà libero. Ma tutto ciò ha senso?

6
IL TEMPO

Probabilmente *non ne ha*. Ma c'è qualcosa di insondabile nel tempo e nell'esperienza di essere in esso; le persone, dunque, si sentono ingannate da qualunque filosofia che non indaghi sulla faccenda. Aristotele dice: "Una parte del tempo è stata e quindi non è, mentre l'altra deve essere e non è ancora. Allora il tempo, sia quello infinito, sia quello che ti interessa prendere, è fatto di queste parti. Qualcuno potrebbe supporre, naturalmente, che ciò che è costituito da cose che non esistono, non possa essere parte della realtà". Per mettere la questione in altro modo, se sottraeste dal tempo tutti i frammenti che non esistono ancora, vi ritrovereste soltanto con "l'adesso", e nemmeno con esso, perché, per quanto velocemente possiate essere lasciati con esso, è già trascorso. Molti altri filosofi hanno seguito Aristotele nel pensare sia che l'idea dell'"adesso" è essenziale per il tempo, sia che proprio questo fatto insinua il dubbio sulla realtà del tempo. Il tempo classifica il mondo come passato, presente o futuro; malgrado ognuno di essi, di per sé, sia irreale. Il filosofo idealista E J. McTaggart andò oltre, sostenendo che l'ordine temporale è realmente impossibile, dal momento che ogni evento contenuto in esso dovrebbe essere simultaneamente passato, presente e futuro, e questi predicati si contraddicono l'un l'altro direttamente.

L'esposizione di McTaggart di quell'argomento è molto più sottile, ma il nocciolo è chiaro. Il tempo non è intelligibile senza "l'adesso" e "l'adesso" è contraddittorio. Si può rispondere che l'essere-ora non è una proprietà di un evento e che, giudicato in sé stesso, il mondo non contiene alcun "adesso", non c'è passato, presente o futuro, ma solo "prima" e "dopo". Gli eventi possono essere ordinati nel tempo l'uno relativamente all'altro, ma nessun momento viene privilegiato in quanto "adesso". Da quest'ottica, "adesso" è come "questo" o "lo": esprime il punto di vista di chi parla, ma non una caratteristica del mondo.

Tuttavia, è proprio la situazione di chi parla a riguardarci. Il tempo non sarebbe un problema, se non per il fatto che in esso ci sono esseri che sono anche coscienti del suo trascorrere. E sembra esserci qualcosa che sono costretti a pensare del tempo, che non riescono a esprimere con le parole, a meno che si tratti di parole come "allora" e "ora". Esatto. Ci sono quelli che, anzi, si rimettono al fiume del tempo, aggiungendo che in nessuna parte di esso puoi bagnarti due volte; ci sono anche quelli che parlano della "freccia del tempo", una freccia però che non mira alcun bersaglio e che viene dal nulla. Ma tali metafore non reggono facilmente all'esame. Può esserci una certa elevatezza nel cantare "Il tempo come un fiume eterno [che] porta via tutti i suoi figli". Ma questa elevatezza viene dall'immaginare il tempo come un processo spaziale. E ciò è assurdo, visto che i processi accadono nel tempo e che ciò in cui ogni processo accade non può essere, quindi, un processo in sé. Certo, si può essere tentati di pensare al tempo in termini spaziali. La fisica contemporanea fa uso di un'unica geometria per descrivere lo "spazio-tempo", con il tempo inteso come una quarta dimensione. Ma la fisica si rifà solo all'ordine del "prima" e "dopo", e non all'"adesso"; questo approccio "geometrico" lascia fuori le questioni che ci disturbano di più. Da qualsiasi punto di vista filosofico, il tempo è molto differente dallo spazio. Prima di tutto, ha una direzione: si muove sempre dal passato al futuro, mai dal futuro al passato. Questo è chiaro finché non lo si esamina troppo a fondo; da qui la famosa osservazione di sant'Agostino: "Allora cos'è il tempo? Se nessuno me lo chiede, lo so; se desidero spiegarlo a chi me lo chiede, non lo so". E abbiamo intravvisto parte del motivo dell'esitazione di Agostino. Non è il tempo ad avere una direzione, ma le cose *nel* tempo. Non si muove mai niente indietro nel tempo. E niente diventa mai più giovane di quanto non lo fosse. Ma questo suona come una tautologia. Perché allora è così misterioso?

In secondo luogo, non potete muovervi attraverso il tempo, così come potete fare attraverso lo spazio. Siete trasportati da esso. Non c'è modo

di correre verso un punto futuro al doppio della velocità del vostro vicino; non c'è modo di ritardare o di sostare lungo il cammino. L'ordine temporale vi obbliga a essere nel momento esatto in cui siete, e in nessun altro.

Terza cosa, nel tempo ogni cosa occupa l'intera durata del tempo in cui esiste. Voi riempite completamente una parte della dimensione temporale. Così anche i vostri contemporanei. Non si manovra per avere una posizione nel tempo, e i suoi occupanti non hanno bisogno di farsi spazio. Nel tempo niente esclude qualcos'altro. Nel tempo non ci sono "posti occupati". Non possiamo neanche parlare di una posizione nel tempo, come faremmo di una posizione nello spazio. I tempi, diversamente dai luoghi, non sono locazioni che possiamo contestare o territori che possiamo rivendicare. Riguardano ogni cosa e sono inesorabili.

Le difficoltà sull'"adesso" hanno portato alcuni filosofi a dubitare che il tempo di cui si ha esperienza sia la stessa cosa del tempo fisico. Bergson, nel suo *Saggio sui dati immediati della coscienza*, distinse *le temps* da *la durée*, sostenendo che, se la fisica può studiare il primo, non può, invece, conoscere la seconda, dal momento che il carattere di durata è rivelato solo dal processo di vita – di *vivere attraverso* la sequenza degli eventi. Vivendo attraverso gli eventi, acquisisco una conoscenza del loro ordine interno, del modo in cui una cosa cresca da un'altra e la superi; e questa conoscenza è conservata nella memoria. L'ordine ricordato è un ordine di significato, in cui il flusso uniforme del tempo fisico viene "animato" a seconda del significato soggettivo degli eventi. I pensieri di Bergson, che furono strumentali nell'ispirare Proust a scrivere uno dei maggiori romanzi del nostro secolo, sono delle vere meditazioni sull'"adesso": il tempo vissuto è quello osservato, il tempo che passa il cancello dell'"adesso" e che arriva nella tomba della memoria. Ma tale descrizione è ingannevole quanto quella di Bergson. Non è il tempo a passare attraverso l'"adesso", ma gli eventi; e gli eventi conservano il proprio ordine di "prima" e "dopo", che

siano adesso o allora. Perché non scartare l'"adesso", che non appartiene al tempo, bensì alla nostra prospettiva, e interessarci a *le temps*, al tempo fisico, alla sequenza del prima e dopo, come a tutto ciò che c'è veramente?

Questa soluzione di ripiego non ci soddisfa. Il problema del tempo, in ultima analisi, è il problema del nostro *essere* nel tempo: la meraviglia a cui si riferisce Schopenhauer deriva dal fatto che ci relazioniamo nel tempo alle cose che conosciamo e amiamo, e in seguito ci chiudiamo con loro nell'ordine dell'allora e dell'adesso. A ogni momento la nostra situazione è esattamente quella descritta da Aristotele: ogni cosa a cui teniamo o di cui abbiamo paura, ogni cosa di cui ci importa, o è scomparsa per sempre, o non è ancora arrivata. Tutto quello che abbiamo è il frammento infinitesimale dell'adesso, che sparisce non appena cerchiamo di afferrarlo.

Platone ha descritto il tempo come "l'immagine mobile dell'eternità". Non ha negato la realtà del tempo, ma ha creduto in un altro mondo fuori dal tempo, che getta la sua ombra sulle sfere che girano sotto di esso. Questa idea è ricorrente nella filosofia, così da suggerire o che in essa ci fosse della verità, oppure un bisogno permanente di credere che fosse così. Sebbene la filosofia non sia religione, e giudichi la religione come ogni altro modo di pensiero, nell'antichità il filosofo veniva considerato il dispensatore della saggezza. E la saggezza non vale nulla se non conforta. La visione di Platone di quel regno più alto e senza tempo ha placato così tante anime in pena, in così tante difficili condizioni, che dovremmo considerarla con il massimo rispetto, anche se non possiamo approvarla. Questa visione è stata adattata allo stoicismo romano da Cicerone, alla devozione cristiana da sant'Agostino, e alla credulità pagana da Plotino. E quando il filosofo romano Boezio (circa 480-524) ha avuto questa visione, mentre giaceva in prigione ad aspettare l'esecuzione, l'ha immortalata nuovamente nella *Consolazione della filosofia*, un'opera luminosa che è stata custodita come un tesoro per un migliaio di anni da poeti, filosofi e teologi.

Il tempo

La tradizionale delucidazione platonica dell'idea del "senza tempo" e dell'eterno passa attraverso la matematica e attraverso il contrasto tra gli oggetti che hanno una durata e i numeri. È concepibile che una massa di roccia resista nel tempo; ma essenzialmente è *nel* tempo ed è soggetta a cambiare *nel corso* del tempo. Se il numero 2 esiste, esiste allora in ogni tempo; ma non esiste *nel* tempo, perché non prende parte ai processi temporali e neanche cambia. Possiede essenzialmente ed eternamente tutte le sue proprietà. Non *accade* mai nulla al numero 2, ed esso non provoca niente ad alcun'altra cosa.

L'argomento ontologico sembra implicare che Dio, se esiste, sia eterno proprio in questo modo. Possiede tutte le sue proprietà in modo immutabile ed essenziale, ed esiste ovunque e in ogni tempo, solo perché esiste da nessuna parte e in nessun tempo. Ma se Dio è veramente *fuori* dal tempo, come può influenzare i processi temporali? Supponete che Dio decida di scatenare il diluvio sul mondo. Allora, in questo caso, c'è qualcosa di vero di Dio in un momento (cioè, che sta inondando il mondo) che non lo è in un altro. Inoltre, se Dio è relazionato al mondo (per esempio, come suo creatore), allora ogni cambiamento nel mondo dovrà essere un cambiamento delle proprietà relazionali di Dio: egli rimane ora in *questa* relazione con la sfera creata, ora in *quella*. Dunque, se Dio è eterno come è eterno il numero 2, niente del genere può essere vero.

Quando consideriamo la nostra relazione con l'eternità, sorgono problemi analoghi. Come possiamo incontrare quel regno senza tempo, quando esistiamo nel qui e ora? Dov'è quel "punto di intersezione tra il senza tempo e il tempo" che Eliot descrisse come l'"occupazione del santo"? Se incontriamo qualcosa nel tempo, sappiamo per certo che non è il numero 2; lo stesso deve sicuramente essere vero per tutti gli oggetti eterni. E come è possibile "risalire" alla sfera eterna, allo stesso modo in cui Platone descrive l'anima che si eleva e si libera, nel *Fedone* e nel *Simposio*?

L'approccio di Spinoza a questi problemi è per molti versi il più illuminante. Con la sua versione dell'argomento ontologico, egli dimostra che esiste almeno una "sostanza", e non più di una: una sostanza che è infinita, da ogni punto di vista positivo (*Ethica*, Parte I). Questa unica sostanza abbraccia tutto ciò che è, e non può esserci distinzione nella realtà tra Dio e il mondo naturale. O il mondo naturale è identico a Dio (l'unica sostanza), o è suo "predicato", come uno dei suoi "modi" (la terminologia di "sostanza" e di "modo" è stata presa da Spinoza dalla filosofia cartesiana: la distinzione è essenzialmente tra ciò che dipende da sé – la sostanza – e ciò che dipende da, che appartiene a, o che è conosciuto attraverso qualcos'altro). Spinoza sostiene l'identità di Dio col mondo naturale e sceglie la locuzione "Dio, ovvero la Natura" (*Deus sive natura*) come nome corretto dell'unica cosa che è ogni cosa. Da questo punto di vista la distinzione tra il creatore e il creato non è la distinzione tra due entità, ma tra due maniere di concepire una sola realtà. Posso concepire la sostanza divina ora come un tutto che dipende solo da sé stesso e che abbraccia ogni cosa, ora come la somma dei suoi vari "modi" che si dispiegano l'uno dall'altro, in una catena di dipendenze. La prima maniera di concepire la sostanza è uguale a quella in cui i matematici concepiscono una dimostrazione: studiare le connessioni logiche senza tempo, che derivano verità su verità da una manciata di assiomi, che riguardano ogni cosa. Le conclusioni di una dimostrazione sono eternamente "contenute" negli assiomi, e rese esplicite nella loro stessa dimostrazione; in un qualche senso, la realtà è "contenuta" in Dio, e deriva dalla essenza eterna di questi. La seconda maniera di concepire la sostanza è uguale all'immagine scientifica del mondo, che è qualcosa di ancora sconosciuto, ma che rivela lentamente i suoi segreti quando l'interroghiamo attraverso l'osservazione e l'esperimento.

È nei termini di quel contrasto intellettuale che Spinoza spiega la distinzione tra l'eternità e il tempo. Il mondo può essere concepito *sub specie aeternitatis* (sotto l'aspetto dell'eternità), così come un matematico concepisce i numeri e le dimostrazioni, oppure *sub specie duratio-*

Il tempo

nis (sotto l'aspetto della durata), così come le persone comuni osservano nel tempo la sequenza degli eventi. Non ci sono due regni, quello eterno e quello mutevole, bensì ancora due maniere di concepire l'unica realtà. Studiare il mondo *sub specie durationis* significa studiarlo com'è; il tempo, perciò, è reale. Tuttavia, studiando il mondo in questa maniera, non potremmo comprenderlo nella sua interezza; non potremmo mai arrivare alla somma di quelle connessioni necessarie che mostrano come ogni verità contenga ogni altra e sia contenuta in ogni altra. Quando, invece, vediamo il mondo *sub specie aeternitatis*, come nell'argomento ontologico, intuiamo che ciò che è deve essere, e che tutta la verità è necessaria, è eterna verità. Allora, e solo allora, abbiamo una "adeguata" idea del mondo.

Nella filosofia di Spinoza qualunque cosa che sia meno della totalità delle cose diventa un modo di quella totalità; scompare ogni distinzione e gli individui si annullano completamente, in un vasto mare calmo di essere, che si distende senza limiti attraverso l'eternità. Anche se il tempo è reale, ha minimo peso sul modo di vedere le cose del filosofo. Infatti, la griglia della durata – del "prima" e "dopo" – divide l'unica sostanza in modi tali da non avere un senso nella prospettiva suprema su di essi. Per vedere come sono definitivamente le cose (per avere una "adeguata" idea del mondo), dobbiamo lasciar perdere la durata e guardare la realtà sotto l'aspetto dell'eternità.

Come osservò Leibniz, c'è un prezzo da pagare per questa concezione del mondo. La filosofia di Spinoza manca di ciò che i filosofi medievali definivano come *principium individuationis* – il principio dell'individuazione – che distingue una cosa dall'altra, attribuisce identità e realtà al soggetto umano, e fa aderire il nostro discorso a un regno di cose oggettive. Tale principio richiede la struttura offerta dallo spazio e dal tempo; contiamo gli individui nel mondo, collocandoli nello spazio e identificandoli nel cambiamento. Anche noi siamo individui. Il mio destino è quello che riguarda me, precisamente perché ci sono cose che accadono *a me*. Senza un'identità nel corso del tempo, non potrei rim-

piangere il passato; non potrei pianificare il futuro; non potrei chiedermi cosa accadrà quando morirò. E senza una posizione nello spazio, non potrei agire in questo mondo; non potrei fare né bene, né male, ma sarei ridotto a uno stato di contemplazione passiva, con la realtà che si allontana da me (anche se "da" è il termine sbagliato) come in un sogno. Di fronte a ciò, qualcuno potrebbe essere tentato di seguire Schopenhauer, che credeva che tutto ciò che sopravvive di me lo fa non perché è di me, ma perché ha cessato di essere me o chiunque altro, ha eliminato ogni residuo di identità ed è stato riassorbito nella sfera primordiale della Volontà. Sebbene Schopenhauer abbellisca il suo pensiero con molta metafisica intrigante, non è certo di conforto per nessuno. Infatti, egli sottolinea semplicemente che la mia vita è finita, che la morte è la mia fine e che qualunque cosa sopravviva oltre, non significa niente per me. Non considerare il tempo significa non considerare me stesso.

Anzi, significa non considerare l'intero mondo osservabile. Kant descrisse il tempo come "la forma del senso interno", intendendo che tutti i nostri stati mentali sono intrinsecamente ordinati nel tempo; non potrò mai essere cosciente che uno stato mentale sia mio, senza essere anche consapevole di esso in quanto *adesso*, e senza relazionarlo a ciò che lo ha preceduto e seguito. Un oggetto che è esistito al di fuori del tempo, non può essere un oggetto dell'esperienza. Non possiamo neanche confrontarlo col mondo osservabile. Come può, quindi, esistere *fuori* dal tempo qualcosa la cui identità è concessa proprio dal tempo? Sicuramente, è una proposta incoerente. Qualunque cosa possa apparire sotto forma di eternità è sicuramente distinta dal *questo*, dal *qui* e dall'*adesso*?

È la fine della questione? Non proprio, per quanto procedere oltre su questa strada significherebbe entrare in un territorio così oscuro, da poter scorgere solo dei contorni. Il fatto, enfatizzato da molti filosofi moderni, che gli oggetti si individuino attraverso lo spazio e il tempo, suggerisce che lo stesso possa valere per me, e che possa identificare

Il tempo

me stesso solo nelle mie coordinate spazio-temporali. Ma questo non è vero. Posso vedere una figura nello specchio e chiedermi se si tratta di me. Naturalmente, però, non mi pongo neanche la *domanda* se questo, di cui sono cosciente, sono io: io so che è così. Quando mi identifico nel *soggetto* della consapevolezza, piuttosto che nell'oggetto, allora lo faccio senza alcun riferimento a una struttura spazio-temporale, senza criteri di identità e senza la possibilità di sbagliare.

Inoltre, siamo acutamente consapevoli della distinzione tra soggetto e oggetto, e quando incontriamo altri soggetti nel mondo degli oggetti, li trattiamo in un modo speciale. Supponete che una mela cada sul tavolo che ho di fronte, e che chieda "Perché?". Il modo giusto di rispondere è quello di citare una causa: è caduta a causa del vento. Dando delle spiegazioni causali ordiniamo automaticamente gli eventi nello spazio e nel tempo, e la stessa relazione causale è intrinsecamente temporale (in genere, le cause precedono o sono simultanee ai loro effetti). Ma supponete di lanciare una mela sul tavolo che mi sta di fronte e che io chieda "Perché?". Come abbiamo visto nel capitolo 1, la domanda ha qui un altro senso. Normalmente – e cioè nel caso in cui lo chiedo non *di* voi, ma riferendomi *a* voi – la domanda esige una giustificazione, non una causa. Perché voi mi avete lanciato questa mela? La risposta potrebbe essere che l'ho meritato, o che sarebbe stata buona da mangiare.

Le giustificazioni ci portano in un'altra direzione; non verso altri eventi, che si relazionano a questo attraverso il tempo e lo spazio, ma verso i principi astratti del diritto. Noi ci troviamo a enunciare leggi "senza tempo" che non sono somme di osservazioni, ma prescrizioni, rivolte a tutti gli esseri razionali. Prendiamo, per esempio, il principio che ognuno dovrebbe ricevere ciò che merita: questo principio si applica senza alcun riferimento a un luogo o a un tempo, e riguarda solamente la situazione del soggetto e il rapporto che ha con altri soggetti simili a lui. È come se i soggetti si rivolgessero gli uni agli altri da un punto di vista esterno allo spazio e al tempo, come se fossero condannati a guardarsi reciprocamente "sotto l'aspetto dell'eternità". Ed è così che

vediamo le nostre stesse azioni, proprio in quanto nascono da noi. Se faccio qualcosa che ritengo sbagliata, la mia reazione è quella di provare vergogna o rimorso. Porto sulle mie spalle il peso di questa azione, e sento che sarò giudicato. Il giudizio, in simili circostanze, ha un carattere di atemporalità: è sempre con me, inciso nel mio profondo, e mi segnerà in futuro, nonostante gli eventi che seguiranno.

Questo predicamento del soggetto autocosciente dà origine a una strana esperienza – un'esperienza la cui stranezza si può notare solo da una prospettiva filosofica. È come se il mondo degli oggetti fosse perforato e avesse delle aperture, da ognuna delle quali appare un *soggetto*, e attraverso cui possiamo intravvedere il campo di azione "trascendentale" di un'altra volontà. Gli occhi di una persona possono accusare, perdonare ed esonerare. Non vedono solo le cose; offrono sguardi e cercano altri sguardi che possano rispondere loro. Gli sguardi degli innamorati sono un esempio di ciò che intendo. Un innamorato ha gli occhi che splendono nella profondità della sua amata, richiamandola alla superficie, e il Sé dell'uno e il Sé dell'altra si spingono verso un confine comune. Questa esperienza è difficile da spiegare con le parole, ma ecco una versione che dobbiamo a Donne:

> I miei occhi nei tuoi occhi posati,
> a doppia mandata imprigionati,
> e delle nostre mani
> la carne è una sola,
> e il corpo, in quegli sguardi,
> è di un'unica persona.

Questa esperienza ha luogo nel tempo. Ma è frequentemente descritta come atemporale, come se fosse aperta su una sfera al di fuori dell'ordine naturale. E possiamo capire subito perché. Gli sguardi dell'innamorato tendono a ciò che sta al di là del momento, al di là della causa e dell'effetto, cioè al di là del mondo "empirico".

Il tempo

Forse, qui ci troviamo di fronte a un'illusione. Ma nasce dai pensieri più profondi su noi stessi. In ogni nostra deliberazione siamo consapevoli di questa cosa indescrivibile che è alla periferia della nostra visione mentale; il soggetto che agisce, che risponde alla ragione e che non si limita a mostrarsi nel mondo degli oggetti, ma che si appropria di quel mondo perché suo.

I fenomeni che ho appena tratteggiato non provano che l'individuo possa esistere in uno stato di atemporalità. Ma suggeriscono che nella nostra condizione c'è qualcosa che ci invita a pensare a noi stessi in quella maniera, piuttosto che nel modo in cui Spinoza vedeva il mondo. Da una parte, siamo oggetti nel mondo della natura, vincolati dal tempo, dallo spazio e dalla causalità; dall'altra, siamo soggetti, che si confrontano gli uni agli altri come se fossero legati solo dalla ragione e dalle sue leggi immutabili. E la nostra individualità è conferita da questo *secondo* modo di vedere noi stessi. Il soggetto è unico, insostituibile, il centro di quegli atteggiamenti come l'amore, la lode, l'accusa e il rimorso che non possono essere rivolti a qualcosa che sia considerato semplicemente un oggetto. E sono questi atteggiamenti a dirci cosa sia davvero l'individuo e perché sia importante.

Ma possiamo trovare il senso di tali idee? Possiamo trovarvi un senso, senza fare nostra la visione cartesiana o quella fichtiana dell'Io, quale *oggetto* della propria consapevolezza?

7
DIO

La risposta, in breve, è che non lo so. Ma i prossimi tre capitoli ci aiuteranno a chiarire la questione. Gran parte della filosofia contemporanea lascia freddi i suoi lettori perché muove da una concezione impoverita del soggetto umano. Sappiamo tutti nei nostri cuori, anche se non abbiamo mai provato a esprimerlo con le parole, che il soggetto umano è la cosa più strana in cui ci imbattiamo, e quando, appunto, proviamo a esprimere ciò con le parole, ci troviamo a usare concetti che difficilmente riusciamo a spiegare – del tipo: il Sé, e poi volontà, libertà, responsabilità, individualità, trascendenza. È proprio perché riconoscono queste verità che i filosofi della tradizione continentale – specialmente i "romantici" come Hegel e Heidegger – hanno avuto un simile seguito; ed è perché sembrano negarle, o comunque non fare cenno di prenderle in considerazione, che i filosofi angloamericani scrivono essenzialmente gli uni per gli altri, su riviste che poche persone, preoccupate per la brevità della vita, sono tentate di leggere. È un grave peccato, perché la filosofia angloamericana ha molte più cose da dirci del marxismo, dell'esistenzialismo, dello strutturalismo o del decostruzionismo (per citarne solo alcuni).

Il nostro bisogno filosofico più pressante mi sembra sia quello di comprendere la natura e il significato della forza che una volta ha tenuto insieme il nostro mondo, e che ora sta perdendo la sua presa – la forza della religione. Potrebbe essere che la credenza religiosa stia per diventare qualcosa del passato, comunque è più probabile che le credenze con la funzione, la struttura e l'animo della religione si insinueranno nel vuoto lasciato da Dio. In ogni caso, abbiamo bisogno di capire il perché e il percome della religione. È dalle idee religiose che il mondo umano e i soggetti che lo abitano sono stati creati. Ed è il fantasma del sentimento religioso che suscita i problemi filosofici più ostici.

ZOVVO

Nella religione, come sappiamo, sono coinvolti due fenomeni distinti: l'osservanza religiosa e la credenza vera e propria. Questi non necessariamente coincidono. Ci sono religioni che rimangono vaghe e non impegnative in materia di dottrina, mentre insistono sull'osservanza più scrupolosa. Così, la religione tradizionale cinese dà molta enfasi ai rituali, alla precisa esecuzione di ciò da cui gli antenati sembravano trarre beneficio, mentre offre solo le più rudimentali speculazioni teologiche, invece di spiegare com'è che fosse così. Qualcosa di simile si potrebbe dire dello scintoismo giapponese e anche delle religioni greche e romane. La teologia aneddotica di Esiodo sembra consapevole solo in parte della sua natura metaforica; dal tempo di Ovidio la consapevolezza è piena di meraviglia – non per il mondo delle divinità, ma per la credenza negli dei, quasi divertita, da parte dei poeti. Nella società antica l'osservanza devota aveva più importanza delle corrette idee sugli esseri soprannaturali, che presumibilmente la richiedevano. Ammettendo una moltitudine di dei in continuo mutamento, i Romani lasciavano intendere come non fosse poi così importante crederci sul serio. A quei tempi era possibile persino diventare un dio, con mezzi simili a quelli con cui ora si ottiene un titolo terreno. È difficile credere che il romano medio prendesse gli dei molto sul serio, quando il suo imperatore poteva arbitrariamente dichiararsi uno di loro. Ma questo non rimuoveva il rispetto per le cose sacre, da cui, per la mentalità romana, dipendeva l'ordine civile. Era necessario invocare i *lares* e i *penates* (le divinità della casa) per trattare con rispetto l'età avanzata, e con timore reverenziale la nuova vita. Era necessario consacrare gli avvenimenti più importanti – la nascita, il matrimonio, la morte e l'appartenenza a un gruppo – a qualcosa di più elevato dei propri desideri. Gli obblighi sociali non nascevano solo dai contratti, ma da giuramenti solenni, e in questo era implicata una sorta di eterna giurisdizione – come nel fato del "pio Enea" quando fuggì per sempre dalle fiamme di Troia. Proprio perché può esserci osservanza religiosa senza credenza religiosa, così può esserci credenza senza osservanza, o un *credo* che rimetta

l'osservanza alla coscienza del credente. La versione protestante del cristianesimo ha preso questa direzione, eliminando gradualmente ciò che considera le trappole dell'idolatria del rituale cattolico romano, fino a far rimanere solo un po' dell'aspetto esteriore della religione, mentre tutto viene ridotto a un duro confronto tra Dio e l'anima. Un simile atteggiamento è carico di pericoli. La *via negativa* che conduce a Dio eliminando le immagini che lo camuffano può andar vicina a eliminare lo stesso Dio – così come avviene nella teologia negativa di Karl Barth. Nella sua guerra contro l'impuro e l'inessenziale, la religione protestante rischia sempre di negare sé stessa: è questa la ragione per cui le chiese protestanti si trovano in crisi più della chiesa di Roma. Tuttavia, nelle sue forme durevoli storicamente e stabili, il protestantesimo ha mostrato una interessante tendenza a combinare precise credenze teologiche con la totale vaghezza dei riti e del culto.

Credo che ci sia un grande mistero nel fatto che la teologia razionale debba anche essere *religione*; che l'osservanza rituale, la cerimonia, e il senso del sacro siano da parte loro giunti al punto di fare del Dio della teologia il proprio oggetto. Le due cose possono continuare a vivere separatamente in una sola anima. Aristotele, per esempio, il più lucido esponente di un monoteismo astratto, confortava sé stesso con i miti e i costumi della religione greca; mentre Muhammad (Maometto), tutto preso dalla concezione sublime di un solo Dio, non terreno e trascendente ogni cosa, ha visitato doverosamente la sacra pietra della *kabbah*. Ma quelli sono casi di transizione, in cui la luce del monoteismo non ha ancora eliminato le ombre del mito. Credere in Dio, come primo motore e creatore, che esiste eternamente e necessariamente, che è "causa di sé stesso", la cui essenza è esistere e che è onnisciente, onnipotente e bene infinito: questa credenza si fonde con i culti antichi, che diventano culti dell'essere supremo. L'interesse che i fantasmi e gli eroi ancestrali mantengono per coloro che vivono dopo di loro diviene un attributo di Dio. Sorprendentemente, la Prima causa, colui che muove e non è mosso, si occupa personalmente della sua creazione e delle

azioni di ognuno di noi. Il Dio della teologia – quell'entità astratta che dimostra di esistere con una "prova" che è ovviamente sofistica, ma che non è mai stata confutata definitivamente – diventa una persona, addirittura (per un cristiano) una persona incarnata, gettando un ponte nella sua stessa essenza divina sull'altrimenti insormontabile abisso tra il mondo empirico della nostra esperienza e il mondo trascendentale della nostra credenza. Spinoza in questo riscontrò una assurdità; rifiutò l'idea di trascendenza, tolse a Dio il velo della personalità, respinse l'idea che Dio debba volere il nostro amore o che abbia bisogno della nostra venerazione, ed eliminò i miti e i sacri costumi come pure "le immagini scolpite o disegnate". Ma Spinoza fu denunciato come nemico della religione, come colui che per salvare la teologia ne aveva sacrificato lo scopo. Per la massa dell'umanità non c'è iato, né tantomeno contraddizione tra credenza teologica e osservanza religiosa. Perché? Cos'è che obbliga chi crede in Dio creatore, spera nella vita eterna e ha fede in una realtà trascendentale, a venerare, comunque, solo l'altare dei suoi antenati, che vivevano secondo costumi che non avevano alcun tipo di approvazione dalla volontà rivelata di Dio, e che forse guardavano le usanze rivali come orrendi atti di sacrilegio? Perché la nostra ricerca razionale di una risposta all'enigma dell'esistenza ci conduce *nella stessa direzione* verso cui siamo portati dalla coscienza mitica, dal senso del peccato e della contaminazione, e dagli usi e dalle cerimonie che definiscono una comunità terrena?

Vedo me stesso e gli altri come oggetti del mondo della natura; ma vedo anche me e gli altri come soggetti, in qualche modo al di fuori dell'ordine naturale, a guardarlo da una prospettiva "trascendentale". Questa divisione tra soggetto e oggetto è inevitabile e, come osservò Hegel, è alla radice della nostra estraniazione. Tutti i nostri progetti – tutti quelli che ci importano davvero – sono elaborati nei termini del soggetto: è il Sé che provo a catturare nell'amore e nel desiderio e che mi sfugge sempre, per il quale chiedo riconoscimento e diritto, e che non rimane toccato dai vistosi onori che ornano la persona umana.

Dio

Niente *nel* mondo potrà mai *essere* un Sé: pensare che possa essere così, significa cadere vittima di un'illusione grammaticale. Dedurre dal valido uso del "me stesso" [*myself*] che c'è un Sé [*Self*] a cui mi riferisco è come dedurre l'esistenza di un bene dal valido uso di "per il mio bene". (In un certo senso, "Che tipo di cosa è un bene?" è il paradigma di una domanda filosofica.)

Per dirlo in altra maniera, l'essere razionale vive in una condizione di solitudine metafisica. Può non descriverla in quei termini – ed è molto improbabile che usi l'idioma kantiano del mio precedente paragrafo. Ma se è davvero autocosciente, subirà gli effetti di questa solitudine, e forse troverà conforto nei testi, dal *Gilgamesh* ai *Quattro quartetti*, che riflettono sul nostro stato di decadenza e sul baratro che divide il desiderio dell'uomo dalla soddisfazione di esso: cioè, la distanza che nasce dal fatto di non essere *di* questo mondo, ma solo *in* questo mondo. L'innocenza degli animali sta proprio nel non avere coscienza di questa distanza; è la nostra consapevolezza che ci porta al rituale religioso e a credere in una divinità trascendente: e sono due cose che viaggiano insieme, perché nascono da una sola esigenza.

Gli esseri autocoscienti non si uniscono in greggi o in pacchi, si aggregano in due modi differenti: in primo luogo, come comunità regolate dal negoziato, dalla legge e dal contratto; in secondo luogo, come tribù o congregazioni, uniti da un legame di appartenenza. Gli antropologi si sono a lungo interrogati sul bisogno di appartenenza a un gruppo, sui rituali che l'istituiscono e sulle regole che devono essere rispettate. Ma quasi tutti sarebbero d'accordo con la tesi di Durkheim, che in *Le forme elementari della vita religiosa* sostiene che l'osservanza religiosa, nelle sue forme primitive, sia parte del rituale per l'appartenenza al gruppo, e che acquisti valore dal nuovo e "sacramentale" legame che si stabilisce quando le persone adottano miti e liturgie comuni, e una comune distinzione tra sacro e profano. Questo legame sacramentale dovrebbe essere compreso in termini metafisici. È un vincolo tra *soggetti*, in un mondo di oggetti. Con l'osservanza religiosa, le persone *entrano insie-*

me nella sfera che è oltre la natura. La funzione di un rituale è quella di mobilitare parole, gesti e danze – quelle forme di comportamento che sono piene dell'esperienza del Sé – e di volgerle al soprannaturale. I rituali sono essenzialmente condivisi, e ogni soggetto, ripetendo le parole magiche o facendo i gesti magici, si emancipa, per un momento, dal mondo degli oggetti, viaggiando liberamente in "comunione mistica" con gli altri soggetti che pregano al suo fianco. Nessun altro scambio ordinario tra le persone potrebbe sortire tale effetto, in quanto quest'ultimo tipo di relazione dipende dal negoziato, dal consenso, e dal rispetto dei diritti e dei doveri, consentendo poi al soggetto di essere solo e intoccabile nel suo territorio sovrano, chiuso in una fortezza che solo lui può occupare. La "prima persona plurale" del rito religioso supera tale isolamento e crea, per un breve ma necessario momento, la sensazione di stare insieme fuori dalla natura, a condividere quel punto di vista soggettivo che altrimenti riconosceremmo solo come "mio".

Ma il pensiero di questa sfera soprannaturale dà adito all'idea di una prospettiva trascendentale: non guarda *dal* soggetto dentro il mondo degli oggetti, bensì *dentro* il soggetto, per vedere come è veramente. Così, credo, è concepito il Dio del monoteismo: come un soggetto autocosciente che si confronta con altri soggetti *direttamente* e che attribuisce loro un posto all'interno della comunione mistica. Nella coscienza divina soggetto e oggetto sono un'unica cosa: la loro divisione è superata e ricucita. Il rituale religioso vince la nostra solitudine, ma senza Dio questa "soggettività collettiva" vola al limite dell'illusione. Con Dio l'illusione diventa realtà, la soggettività diventa un'altra oggettività, più elevata, e noi *prendiamo il nostro posto* nel regno in cui i soggetti si sentono pienamente "a casa", gli uni con gli altri, e si riconoscono in maniera trasparente. Non siamo solo consolati, ma anche redenti, e questa redenzione metafisica cambia la vita quotidiana. Infatti, come ho sostenuto nel precedente capitolo, l'essere autocosciente è costretto a giudicare sé stesso, e questo giudizio ha un carat-

Dio

tere atemporale: non può essere affrontato nel mondo degli oggetti, ma solo con una rigenerazione interiore, che rimuova la macchia della colpa. La colpa sopravvive fino a quando il soggetto e l'oggetto rimangono divisi, con il primo che giudica il secondo. Ma Dio, che vede il soggetto come oggetto, ricuce la ferita che c'è tra loro, li "purifica" dalla corruzione di entrambi e li proietta, come fossero un'unica cosa, nel mondo della scelta autocosciente.

L'esperienza che sto cercando di comunicare è familiare a tutti quelli che partecipano alla Santa Comunione: è stata incomparabilmente rappresentata nel *Parsifal* di Wagner, e ha ricevuto innumerevoli commenti nelle opere di devozione. Ma con le importanti eccezioni di Hegel e del suo critico Heidegger, i filosofi l'hanno appena menzionata. Per la maggior parte dei filosofi della nostra tradizione, sulla questione di Dio c'è poco di più che fragili prove della sua esistenza. Se ho ragione, invece, c'è molto di più. Infatti, l'impulso a credere deriva da un predicamento metafisico. E il Dio del monoteismo è l'unica soluzione possibile di questo predicamento. La sola cosa che sia interamente al di fuori della natura, che si confronti con noi come una persona e che ci elevi al regno trascendentale cui tendono le nostre aspirazioni.

Bisogna ora esaminare se questo Dio personale esista. È una domanda di una certa urgenza, se è proprio vero che ciascun Sé chiede il suo aiuto. Gli dei di una tribù sembrano insufficienti a proteggerne i membri solo quando costoro cominciano ad aggirarsi liberamente tra gli stranieri. Il "Dio dei filosofi" è, dunque, un ultimo venuto, ma le speculazioni sulla sua natura sono state sorprendentemente uniformi. Dio è concepito da tutti i fronti come senza tempo, immutabile, onnisciente, onnipotente, bene supremo e – cosa più importante – una persona, che loda e condanna, ama, odia e perdona, e che agisce secondo categorie morali. Tale concezione è necessariamente problematica, poiché arriva all'estremo in ogni direzione, aggrappandosi all'idea che *noi* siamo fatti a immagine di Dio – un segno sicuro, per il cinico, che Egli sia stato fatto, invece, a nostra immagine. Tuttavia, nessun'altra conce-

zione risponde davvero alla nostra necessità – quella di trovare un *soggetto* trascendentale, per il quale tutti i soggetti siano riconoscibili nella loro soggettività, e che abbia il potere e la volontà di rimarginare la ferita del nostro mondo.

Nel precedente capitolo ho discusso l'impulso di passare dal temporale all'atemporale, supponendo che l'una e la stessa entità possa sopravvivere al cambiamento. C'è l'impulso parallelo di passare dal contingente al necessario, mantenendo invariate tutte le altre cose. Questo è illustrato in uno dei cinque argomenti per l'esistenza di Dio (le Cinque Vie), con cui san Tommaso d'Aquino inizia la sua grande *Summa theologica*. Ci troviamo, sostiene Tommaso, in un mondo di cose contingenti: cose che avrebbero potuto non esistere. Per me è possibile sia esistere, sia non esistere. Ma ciò che non è necessario che sia, in qualche momento non è. Se tutto esiste contingentemente, allora, deve esserci un momento in cui c'è nulla. Ma se ciò è vero, dopo non esisterebbe niente, perché dal niente viene niente. Così, ora ci sarebbe niente. Ma ora c'è qualcosa. Dunque, non è vero che tutto ciò che esiste, esiste contingentemente. Qualcosa esiste necessariamente. E questa cosa, che *è necessariamente*, è Dio.

Questo "argomento dalla contingenza" ha lo stesso sapore secco e astratto dell'argomento ontologico, a cui è spesso paragonato. Nel modo in cui è formulato da sant'Anselmo, l'argomento ontologico si sviluppa così: noi intendiamo per Dio un essere rispetto al quale non possiamo immaginare niente di superiore. Questa idea esiste chiaramente nella nostra mente: è l'idea di un essere che abbia in sé ogni attributo positivo e ogni perfezione. Ma se l'oggetto di questa idea dovesse esistere solo nella nostra mente, e non nella realtà, dovrebbe esserci un'idea di qualcosa di ancora superiore, cioè di un essere che avesse non solo tutte le perfezioni già concepite, ma anche la perfezione ulteriore dell'esistenza reale, il che è contrario all'ipotesi. Dunque, l'idea di un essere perfettissimo deve corrispondere alla realtà. L'esistenza appartiene alla natura dell'essere perfettissimo; che Egli

esista è conseguenza della sua natura. In altre parole, Egli esiste necessariamente e non contingentemente.

Kant replicò a questo argomento, sostenendo che l'esistenza non è un predicato. La logica moderna è d'accordo con lui (dicendo che qualcosa con i predicati F, G e H *esiste*, non si aumenta la lista delle sue proprietà: si dice che F, G e H sono *esemplificati* nello stesso esempio). Ma nessuno è stato in grado di dimostrare che l'argomento ontologico presupponga davvero che l'esistenza *sia* un predicato. Anzi, nessuno è stato in grado di provare molto sull'argomento! Dalle penne di logici mezzi matti continuano a venircene versioni ingegnose, e mentre nessuna di loro è del tutto credibile, esse servono almeno all'utile scopo di mostrare che le dicerie sulla morte di Dio devono essere grandemente esagerate.

Ma l'"essere necessario" ci riporta nel regno senza tempo: infatti, è la stessa idea. Gli esseri senza tempo non possono uscire dall'esistenza, visto che non possono neanche entrarci. La loro esistenza consegue dal loro concetto. E lo stesso vale per Dio. Ma in quel caso, com'è che Dio si relaziona al mondo? I numeri hanno un essere necessario – se il numero 2 esiste, allora esiste in tutti i mondi possibili. Ma acquista la sua esistenza necessaria al prezzo del suo potere causale. I numeri non hanno la capacità di agire o di subire delle azioni (immaginate che un giorno vi venga detto che il numero 2 ha vissuto una terribile tragedia durante la notte!). E lo stesso deve essere vero di tutte le cose con essere necessario: se qualcosa *esiste* di necessità, dovrebbe avere di necessità anche le sue proprietà. Forse c'è qualcosa del genere, e forse ha tutte le "perfezioni" – o, alla fine, tutte le perfezioni che non sono legate all'idea di cambiamento. Ma ecco l'ostacolo. La perfezione di una persona è legata all'azione, all'emozione, al cambiamento e alla mutabilità in maniera inestricabile. E Dio, ci è stato detto, è una persona.

Potremmo, dunque, accettare il Dio dei filosofi, solo se fossimo capaci di risolvere il problema che abbiamo già incontrato, quello di identificare un individuo sia nella sua sfera atemporale, sia in quella tempo-

rale. La dottrina cristiana dell'incarnazione pretende di fare proprio questo, ma quella dottrina è il più grande dei misteri, e non è certamente una prova (considerate come Milton abbia dovuto correggerla per rendere intelligibile il Cristo nel *Paradiso perduto*). Ci sembra di essere arrivati all'*impasse*. Dio risponde alla nostra necessità solo se è una persona come noi. Ma questa possibilità sembra essere eliminata dal suo essere necessario e senza tempo. E in questo caso, a che cosa potrebbe mai servire?

Fu Max Stirner ad annunciare al mondo, nel 1845, che Dio è morto. Nietzsche, ripetendo il necrologio in *Così parlò Zarathustra*, fu brillantemente consapevole che il genere umano avrebbe trovato difficile vivere con questo annunzio: quindi, si doveva offrire qualcosa come consolazione. Se non c'è un essere trascendente, suggerì, allora le nostre aspirazioni possono essere soddisfatte solo da una *auto*trascendenza, dal superamento della natura umana in quella versione di essa più elevata e più forte che è l'*Übermensch* (l'oltreuomo o, come altri dicono, il superuomo). Pochi discepoli provarono a seguire il consiglio di Nietzsche, che risulta essere una regola così poco accettabile dagli altri, da sminuirne lo sforzo. La sola cosa che può essere detta è che, se si è *Übermensch*, è meglio mantenere il massimo riserbo sulla cosa. Infatti, la moralità della autotrascendenza di Nietzsche mostra il significato della religione per esseri come noi: la fede è un superamento supremo della nostra solitudine trascendentale; senza di essa, o facciamo di questa solitudine una virtù, come fece Nietzsche, oppure ripieghiamo su uno stile di vita più modesto. La morte di Dio non è tanto un'affermazione su Dio, quanto su di noi. Anche se gli astrusi argomenti per un "essere necessario" hanno dimostrato di essere validi, e anche se siamo in grado di attribuire a quell'essere alcune delle caratteristiche della personalità, così come ci sono note, ciò non rianima certo la religiosità. Infatti, non rianimerebbe la comunione mistica dei fedeli, attraverso cui si rivela l'aspetto del mondo. La morte di Dio rappresenta realmente la morte di una vecchia forma di comunità umana, la comunità fondata sulla santità.

Dio

I concetti di santo e di sacro sono, o dovrebbero essere, di notevole interesse per il filosofo. Infatti, mostrano quanto possa essere grande la disparità tra i concetti attraverso i quali percepiamo il mondo, e quelli che usiamo per spiegarlo. Nel capitolo 1 ho considerato un esempio familiare di questa disparità: il sorriso umano. Milton ci dice che "i sorrisi nascono dalla ragione e sono il cibo dell'amore". Egli intende che solo gli esseri autocoscienti e ragionanti sorridono, perché solo loro hanno quella peculiare *intenzionalità* che si esprime sorridendo (grazie a Dio, Milton non si è espresso in questi termini!). Ma i sorrisi ancora non appaiono nel "libro del mondo" dello scienziato. Tutto ciò che vi si può trovare è una spiegazione della faccia e dei suoi muscoli, e della sua reazione agli impulsi elettrochimici che partono dal cervello. Classifichiamo i movimenti facciali come sorrisi, perché è così che li percepiamo ed è così che rispondiamo loro, come componenti in un dialogo tra persone. C'è un atteggiamento che dirigiamo verso la persona umana e che ci porta a vedere nella forma umana una prospettiva sul mondo che si dispiega da un punto al di fuori di esso. Ecco ciò che vediamo in un sorriso. E l'esperienza del santo, del sacro e del miracoloso nasce in modo simile, quando assumiamo questo atteggiamento non nei confronti di altri esseri umani, ma di luoghi, tempi e oggetti, così da elevarli dalla loro muta contingenza al dialogo della ragione. Un luogo sacro è un luogo dove la personalità splende da semplici *oggetti*: da un pezzo di pietra, da un albero o da una pozza d'acqua. Queste cose non hanno una propria soggettività; il che è il motivo per cui trasmettono il senso della presenza di Dio. L'esperienza del sacro è così una rivelazione, un incontro diretto con il divino, che elude ogni spiegazione in termini naturali, e che resta isolata e lontana.

Questa abilità di vedere il mondo in termini personali supera l'estraniazione umana. Nasce da un eccesso di sentimento sociale, quando, cioè, l'esperienza di fare parte di un gruppo sconfina nella natura e la riempie di animazione umana. Conferma la nostra libertà, fornendoci lo specchio in cui la libertà può essere vista. La natura, allora, cessa di

essere una prigione; le sue porte rimangono aperte e non c'è ombra che cada tra l'intenzione e l'azione.

Noi abbiamo perso quell'immagine. Le antiche forme di comunità sono scomparse e la scienza ha interdetto severamente qualunque altro modo di vedere la natura che non sia il suo. Al posto del mondo naturale, fatto a immagine dell'umanità, troviamo un'umanità ridescritta come parte del mondo naturale. Il quadro scientifico dell'essere umano ha sostituito quello teologico; addirittura, ha de-moralizzato il mondo, eliminando il segno della libertà umana. Ma questo mondo senza morale non è quello vero, ed è la filosofia a dover dimostrare proprio questo.

8
LA LIBERTÀ

Ma è possibile farlo? La filosofia può ristabilire la fede nella libertà umana, quando la scienza sembra farne a meno così totalmente? Credo che la risposta sia sì. Ma non c'è alcuna prova più grande della libertà umana dell'interesse acquisito nel negarla, e quella filosofia che convince solo parlando dolcemente, è improbabile che vinca a breve termine.

Facciamo delle scelte e le realizziamo; ci lodiamo e condanniamo a vicenda per le nostre azioni e omissioni; decidiamo del futuro e ci prepariamo mentalmente. Come gli animali, abbiamo desideri, ma diversamente da loro, facciamo anche scelte – possiamo decidere di fare ciò che non vogliamo fare, e di voler fare ciò che non abbiamo scelto. Tutti questi fatti sembrano implicare che siamo liberi di fare più di una cosa, e che ciò che facciamo è effettivamente una nostra scelta e una nostra responsabilità.

Credere nella libertà sembra, a prima vista, in conflitto con il determinismo scientifico, che vuole che ogni evento abbia una causa e che ogni evento sia anche *determinato* dalla sua causa. A determina B se B *deve* accadere, dato A. Il solito argomento per il determinismo è che la relazione tra causa ed effetto è legisimile: un evento ne causa un altro solo se c'è una legge che li leghi. E le leggi non ammettono eccezioni. Dunque, data la somma delle vere leggi scientifiche, e una descrizione completa dell'Universo in un certo istante, può essere dedotta una descrizione completa dell'Universo in ogni altro istante. Quindi, il modo in cui il mondo sarà in ogni istante del futuro, viene determinato dal modo in cui il mondo è adesso. Questo vale anche per le mie azioni. Ciò che farò in qualunque istante futuro è, dunque, inesorabile, date le presenti (e passate) condizioni. Così, come posso essere libero?

Una visione della scienza vecchio stile è presupposta in tale considerazione. Invece, le leggi scientifiche ammettono eccezioni! Ci dicono, di

regola, solo cosa è probabile, date certe condizioni. La meccanica quantistica comporta che anche le leggi ultime dell'Universo debbano essere espresse in termini di probabilità. Quindi, non è mai vero che, data una causa, *debba* seguire un effetto; semmai, è molto probabile che così accada.

Questo, però, non elimina il problema. Infatti, anche se la legge che connette causa ed effetto viene espressa in termini di probabilità, siamo ancora nella situazione in cui l'effetto è stato prodotto dalla causa, che è stata prodotta dalla sua causa, e così via, *ad infinitum*. Dunque, un'azione è il risultato di cause che si estendono indietro nel tempo, verso un punto che sia anteriore alla stessa esistenza dell'agente. Egli aveva brandito la spada a causa dei movimenti nei muscoli causati da impulsi nei nervi che erano... Alla fine, emergiamo dalla catena delle cause dall'altro lato della persona umana, in un posto in cui egli (l'agente) non c'è. Allora, quale parte *egli* ha avuto nell'azione, se le condizioni erano tali anche prima della sua nascita e quindi prima che fosse portato a tale azione? E in che senso era libero di fare altrimenti?

Il problema di una simile argomentazione è che essa è essenzialmente retorica: è un tentativo di trasferire il peso della prova su quelli che credono alla libertà. Invece di provare che non siamo liberi, ci chiede di dimostrare che lo siamo. Ma perché dovremmo farlo, quando è *ovvio* che siamo liberi, quando ancora manca un'argomentazione che ci faccia pensare diversamente? Hume sostenne che l'idea di libertà nasce quando attribuiamo all'agente le conseguenze di una azione, attraverso la lode o la condanna. Non c'è niente in questa idea che affermi o che neghi il determinismo, e le sue basi non sono toccate dal progresso della scienza. Il nostro problema sorge perché tralasciamo di chiedere cosa stiamo facendo nel descrivere un'azione come libera. Solo se sappiamo cosa stiamo facendo, noi capiremo realmente il concetto: e credere che un'azione, per essere libera, debba essere libera dalla catena delle cause, è il risultato di indolenza intellettuale o di una malguidata volontà di credere.

La libertà

Ma cos'è che *facciamo* esattamente quando descriviamo un'azione come libera? Il problema del libero arbitrio si accompagna facilmente a un altro problema – quello del soggetto e della sua relazione col mondo degli oggetti. In un magnifico lavoro di sintesi, Kant sostenne che solo un "soggetto trascendentale" *può* essere libero, che tale soggetto è essenzialmente al di fuori della natura e che la sua libertà è anche una forma di obbedienza – non obbedienza a leggi causali, ma alle leggi eterne e necessarie della ragione. Poi, si impegnò a descrivere com'è che questo soggetto trascendentale possa agire *nel* regno della natura e manifestare la sua libertà qui e ora. In altre parole, si imbatté in un altro "punto di intersezione tra il senza tempo e il tempo". Alla fine, fu incline a dire che *sappiamo* di essere liberi, dal momento che la libertà è la precondizione per ogni decisione, inclusa quella di preoccuparsi della libertà; allo stesso tempo, non possiamo comprendere questa cosa che sappiamo, dal momento che la comprensione si ferma alla soglia del trascendentale. Qualunque cosa stia al di là della soglia, non può essere resa in concetti, e quindi non può essere pensata.

Ed ecco un'ovvia risposta: non la si è già resa in concetti spiegando il problema? Se non è stato così, forse dovreste dar retta all'ultima proposizione del *Tractatus* di Wittgenstein: "Di quello di cui non possiamo parlare, dobbiamo tacere".

Kant ha scritto molte pagine per cercare di dire ciò che non può essere detto. La questione non è tanto nelle conclusioni che non possono essere dette, quanto nell'avvicinarsi a esse in maniera intelligibile. Il primo passo di quest'avvicinamento consiste nel mettere da parte la parola "libertà" e osservare, invece, la pratica in cui ricorre: la pratica di fare in modo che le persone diano conto di ciò che fanno.

Immaginate di camminare lungo una strada, pensando ai fatti vostri, quando improvvisamente incontrate un brutto ceffo. Senza tener conto dei vostri desideri o dei vostri sentimenti, vi butta a terra, vi toglie il portafogli e se ne va via tranquillo, mentre voi vi curate le ferite. Se c'è qualcosa di simile a una azione libera, allora è questa.

Non solo condannate il ladro, voi e gli altri cercherete di punirlo e finché sarà libero, proverete rabbia e risentimento. Egli è responsabile della vostra perdita, delle vostre ferite e del vostro equilibrio psichico danneggiato: ha agito deliberatamente, causandovi sofferenza, e mirando solo al suo vantaggio.

Immaginate un caso un po' diverso. Avete affidato per un giorno vostro figlio a un amico, dovendo star via per affari urgenti e col bambino troppo piccolo per badare a sé stesso. Il vostro amico, in buona fede, ma bevendo più di quanto non dovrebbe, lascia il bambino per i fatti suoi, col risultato che il piccolo corre in mezzo alla strada e viene investito da un'auto. In questa situazione, nessuno ha agito deliberatamente per causare l'incidente al bambino. Ma il vostro amico è comunque responsabile. La sua negligenza è il fattore chiave della tragedia, perché, trascurando il suo dovere, ha reso possibile un incidente. Sostenere questo significa che ci sono cose che avrebbe dovuto fare e che non ha fatto. Siete arrabbiati e risentiti; lo rimproverate e lo accusate dell'incidente.

Immaginate ancora un altro caso. Avete chiesto a qualcuno di badare a vostro figlio e lo fa scrupolosamente, quando, all'improvviso, viene chiamato fuori da un urlo di dolore proveniente dalla casa dei vicini. Mentre è assente per aiutare il suo vicino, il vostro bambino corre in strada ed è investito. Ritenete il vostro amico responsabile, all'inizio siete arrabbiati e lo rimproverate; ma, sapendo come sono andate le cose, vi rendete conto che ha agito correttamente e che, viste le circostanze, non è più da condannare.

I tre casi illustrano l'idea, fondamentale per ogni relazione umana, della responsabilità. Mostrano che una persona può essere tenuta a dare conto non solo di ciò che fa deliberatamente, ma anche delle conseguenze di ciò che non fa. E mostrano che la responsabilità è mitigata dalle scuse ed è aumentata dalla negligenza o dalla noncuranza. Se studiate la legge della negligenza o il concetto legale di "responsabilità diminuita", vedrete che la distinzione assoluta che siamo tentati di trac-

ciare, quella tra azioni libere e non, non è altro che una glossa filosofica su una distinzione che non è affatto assoluta, ma di grado. Le persone sono i soggetti di un costante resoconto morale e i nostri comportamenti sono condizionati da ciò. Tale è il cuore della pratica sociale, che conferisce al concetto di libertà il suo senso.

Guardiamo prima le relazioni personali comuni: quelle di familiarità, di amicizia e di cooperazione, da cui dipende la nostra vita quotidiana. Se qualcuno investe un altro deliberatamente, o causa un incidente per negligenza, la vittima proverà risentimento e forse il desiderio di un risarcimento o di una vendetta. Il primo passo nelle relazioni normali è, comunque, quello di rimproverare chi ha commesso un torto nei vostri confronti. Egli potrà allora riconoscere la sua colpa e chiedere di essere perdonato. Forse, mostrerà la volontà di espiarla, spogliando deliberatamente sé stesso per il vostro bene. E forse, alla fine di questo processo, sarete pronti a perdonarlo, e così facendo, a scoprire che avete ristabilito i sentimenti originari nei suoi confronti. Questo processo ci è familiare in molti aspetti: comportarsi male, rimproverare, confessare, espiare e perdonare costituiscono i livelli che governano l'equilibrio delle relazioni di amicizia, di cooperazione e di amore. La religione cristiana li considera fondamentali anche nel nostro rapporto con Dio. Solo se colui che ha agito male non riconosce la sua colpa, persistono gli originali sentimenti di rancore e desiderio di vendetta. Infatti, egli si pone al di là delle norme di condotta pacifica, lanciando una sfida.

Raccoglierla significa agire in nome della giustizia e non dell'amicizia. Là dove l'amicizia cerca la riconciliazione e poi l'espiazione, la giustizia esige un risarcimento e una punizione: entrambi i processi possono essere visti parallelamente, ma ciò che ne fa un'espiazione o una punizione è l'intenzione con cui viene inflitta o attribuita.

Tutti e due questi processi mostrano una ricerca di equilibrio. Ed entrambi sono possibili solo tra persone le cui azioni si formano e si contrappongono attraverso un dialogo ragionato. È sempre vero che potrei relazionarmi con gli altri così come faccio con gli oggetti, stu-

diando le leggi del movimento che li regolano, modellando il loro comportamento attraverso l'applicazione della scienza medica e biologica. Ma questo dovrebbe comportare di uscire fuori dal dialogo morale, per trattare gli altri come *semplici* oggetti, e di aggirare i sentieri normali che conducono all'equilibrio. Quando gli esseri umani trattano gli altri così, la cosa ci colpisce, e riteniamo il tutto sinistro, misterioso e anche malvagio. Dall'altro lato, con certe persone il dialogo morale è inutile: per loro non fa differenza ispirare risentimento, rabbia o sdegno. Comunque li trattiamo, non cambieranno le loro maniere – o perché non ne capiscono l'utilità, o perché sono spinti da impulsi che non sanno controllare. In questi casi iniziamo a rinunciare al dialogo morale: ci sentiamo autorizzati a trattare l'altro come un oggetto; ad applicare su di lui il nostro bagaglio di conoscenza scientifica; a bypassare il suo consenso, cercando un argine al suo pessimo comportamento.

La questione è stata posta in altri termini dal filosofo di Oxford Sir Peter Strawson, che sostiene che reazioni come risentimento e rabbia sono in parte ragionevoli, in quanto *efficaci*. In casi normali, rispondendo loro in questa maniera abbiamo un modo di influenzare il comportamento delle persone di gran lunga più efficace di qualunque altro fornito da una scienza "oggettiva". Strawson avanza la tesi che il conflitto tra libertà e causalità non sia un conflitto *in rem*, ma un conflitto tra due tipi di atteggiamenti: quello interpersonale e quello scientifico. L'emozione interpersonale ci dà un'occasione nel mondo molto più efficace di quella che potremmo ottenere da una scienza del comportamento umano. Ma c'è un punto in cui l'approccio interpersonale cessa di dare frutti. È allora che cominciamo a cercare le cause; è allora che facciamo retrocedere l'altro da persona a cosa – o per tornare al linguaggio kantiano, da soggetto a oggetto.

Ora, riconsideriamo l'idea di libertà. A una prima occhiata possiamo vedere che *non* abbiamo realmente *bisogno* di questa parola. Possiamo dire ciò che vogliamo dire nei termini delle nozioni più flessibili di

responsabilità, di spiegazioni e di scuse. Queste sono le idee che usiamo per descrivere le persone come partner nel dialogo morale. Acquistano senso dal dare e accettare delle *ragioni per l'azione*, dall'ascrivere diritti e doveri, dallo stimare le persone nel costante e continuo dialogo che costituisce la norma della società umana.

Adesso, possiamo procedere un po' oltre sul sentiero verso l'indicibile cosa che Kant ha cercato di dire. Quando "consideriamo qualcuno responsabile" di un certo stato di cose, non implichiamo necessariamente che le sue azioni l'hanno provocato. E nemmeno riteniamo qualcuno responsabile per tutto ciò che fa deliberatamente (le scuse possono cancellare la responsabilità). Il giudizio di responsabilità coinvolge non le azioni di una persona, ma la persona stessa. Cioè, lo stiamo chiamando a giudizio. E se usiamo la parola "causa" in una situazione come questa, lo si fa di solito in maniera particolare: non per dire che le tue *azioni* fossero la causa, ma che *tu stesso* lo eri. In altre parole, il termine "causa" non connette affatto due eventi, ma connette un *evento* a una *persona*, in modo da *accusarla* di esso.

Ma come si stabilisce questa connessione? La causazione non sembra essere necessaria, e nemmeno sufficiente. La connessione non esiste solamente tra una persona e il presente o il passato. Ci si può assumere la responsabilità del futuro e questo "presupposto" di responsabilità dà agli altri la possibilità di lodarci o di biasimarci, alla luce di ciò che accade. I rapporti di responsabilità, diversamente da quelli causali, possono anche essere negoziati. Possiamo ridurre o aumentare la tua "responsabilità" di un incidente, dopo averne dialogato ragionevolmente. Il rapporto che c'è tra una persona e l'evento non si stabilisce al momento in cui l'evento accade, e neanche in qualche altro momento particolare, ma solo quando il caso "viene portato in giudizio". I giudizi di responsabilità consistono proprio in questo – sono giudizi che si appellano al tribunale imparziale della ragione, in cui siamo tutti uguali postulanti dei nostri diritti. Potremmo essere già tentati di dire che il giudizio di responsabilità non connette oggetti a oggetti, ma oggetti a

ZOMVO

soggetti, che rimangono sotto il giudizio di altri soggetti in un'altra sfera. Ho sottolineato il fatto che il nostro atteggiamento nei confronti delle persone può slittare da quello di tipo interpersonale a quello di tipo scientifico, nel momento in cui il primo non dia risultati. Lo stesso accade rispetto all'atteggiamento che abbiamo nei confronti di noi stessi. Consideriamo il dialogo che segue:

A: Cosa farai, ora che tua moglie se ne è andata?
B: Comincerò a fare dell'alpinismo.
A: Perché?
B: Perché quando l'esistenza ha perso il suo sapore, è bene mettere in pericolo la propria vita.

B ha espresso una decisione, e ha trovato delle ragioni per giustificarla. La sua sincerità verrà provata da ciò che farà. Se non farà nulla per darsi a questa pericolosa attività, allora si dubiterà del fatto che intendesse proprio quello che ha detto. Supponete, comunque, che il dialogo proceda invece così:

A: Cosa farai, ora che tua moglie se ne è andata?
B: Credo che inizierò a bere.
A: Perché?
B: Mi sembra di essere fatto così.

Qui B non ha espresso una decisione, ma solo una predizione. E non la sostiene con una giustificazione, bensì con l'evidenza – con una ragione per credere qualcosa, piuttosto che con una ragione per farla. Chiaramente, l'atteggiamento di B rispetto al futuro, nel secondo esempio, è molto diverso da quello espresso nel primo. Ora egli guarda al futuro dall'esterno, come se si trattasse del futuro di qualcun altro, e come se egli stesso non ne facesse parte. Invece, prendendo una decisione, io mi proietto nel futuro, me ne rendo responsabile e guardo a

esso come a una parte di *me stesso*. Inoltre, se chiedete a B come *sappia* che si darà all'alpinismo, quando ha deciso di farlo, non c'è altra risposta che "lui ha deciso di farlo". La sua conoscenza si basa su nulla, dal momento che non è altro che un'immediata espressione del suo Sé cosciente. Se chiedete, nel secondo caso, come B faccia a sapere che inizierà a bere, allora la risposta deve essere cercata nella prova che adduce. Nel corso di una predizione si può sempre fare un errore. Nel corso di una decisione non c'è spazio per l'errore, e il fatto che venga disattesa va spiegato o come insincerità o come cambiamento di idea. Questa differenza tocca proprio l'essenza dell'agire razionale. La persona che si limita a predire il futuro, e che non decide mai, manca del dialogo con gli altri. Si trascina nel mondo come un oggetto, e vede sé stessa solo così. Solo la persona che decide può prendere parte al dialogo morale; essa soltanto si può relazionare agli altri, così come fanno le persone – non strisciando alle loro spalle, ma impegnandosi con loro in termini di sentimenti, così come un essere autocosciente fa con un altro. E sicuramente, non c'è niente di forzato nella considerazione che la persona che si limita a prevedere il proprio comportamento si veda come un oggetto, mentre quella che decide si veda invece come un soggetto. Siamo ancora una volta vicini a quell'indicibile cosa che Kant voleva dire: all'idea, cioè, che io sono sia un oggetto in seno alla natura, sia un soggetto al di fuori di essa, e che la libertà si perde quando il soggetto si arrende all'oggetto.

E forse possiamo fermarci qua, senza spingerci oltre. Forse, è sufficiente dire che possiamo vedere noi stessi e gli altri in due modi differenti: come parti della natura, obbedienti alle leggi causali, o come agenti autocoscienti, che si assumono la responsabilità del mondo in cui agiscono. Ma questi due "aspetti" sono così differenti da costituire un problema nel momento in cui si cerca di capire come stiano in relazione tra loro, ed è un problema non meno spinoso di quello della relazione tra il senza tempo e il tempo. Inoltre, possiamo ora vedere proprio cosa sia in gioco nel confronto tra scienza e filosofia, e come sussista persi-

no una sorta di "consolazione della filosofia" anche nel mondo disincantato in cui viviamo. Facendo della filosofia abbiamo liberato l'azione umana dalla rete del ragionamento causale in cui è stata catturata dalla scienza. Abbiamo scoperto concetti indispensabili alla nostra vita di esseri razionali, quelli che non hanno ancora un posto all'interno della visione scientifica del mondo: concetti come persona, responsabilità, libertà e soggetto, che hanno dato forma al mondo nella prontezza dell'azione e che descrivono il modo in cui appariamo l'uno all'altro, senza considerare ciò che siamo dal punto di vista scientifico.

Il mondo umano è formato da concetti di questo tipo. Il nostro atteggiamento dipende da come ci concettualizziamo reciprocamente. Ci si può risentire con un altro solo se lo vediamo responsabile di ciò che fa, e questo significa applicare a lui i concetti che ho trattato in questo capitolo. Atteggiamenti interpersonali come l'amore, il piacersi, l'ammirazione, la disapprovazione e il disprezzo dipendono tutti da questo sistema di concetti, e nella misura in cui sono indispensabili a noi e alla conquista della felicità in questo o in qualche altro mondo, sono anche concetti insostituibili. Certamente, posso adottare l'approccio scientifico per esseri umani così come per qualunque altra cosa: e come ho sostenuto nel capitolo 1, è nella natura della scienza eliminare le apparenze a vantaggio della realtà sottostante che le spiega. La spiegazione dei fatti su cui si basano i nostri atteggiamenti interpersonali descriverebbe un mondo assai differente da quello delle apparenze, e che non potrebbe più essere concettualizzato nel modo che richiediamo. Se i fatti fondamentali su John sono per me la sua costituzione biologica, la sua "essenza" dal punto di vista scientifico, il suo sistema nervoso, ecc., avrò delle difficoltà a reagire nei suoi confronti con affetto, rabbia, amore, disprezzo o dolore. Così descritto, egli mi diventa misterioso, poiché quelle classificazioni non colgono "l'oggetto intenzionale" dei miei atteggiamenti interpersonali, cioè la persona *così come va concepita*.

Nel precedente capitolo ho descritto il concetto del sacro e i sentimenti che dipendono da esso. Il senso del sacro, ho detto, deriva dal fatto

che il significato che troviamo nella persona umana può essere rinvenuto anche negli oggetti – in luoghi, tempi e artefatti, in un altare, in un ritrovo, in una meta di pellegrinaggio o in un posto adibito alla preghiera. Questo "incontro con il soggetto" in un mondo di oggetti è il nostro "ritorno a casa"; è il superamento della solitudine metafisica che ovunque è il destino degli esseri razionali. Nella visione scientifica delle cose non c'è niente che impedisca l'esperienza del sacro: la scienza ci dice soltanto che questa esperienza, come ogni altra, ha una causa naturale e non soprannaturale. Quelli che cercano dei significati possono essere indifferenti alle cause e quelli che comunicano con Dio attraverso la preghiera non dovrebbero essere allontanati da lui dal sapere che il mondo degli oggetti non lo contiene, più di quanto non siano allontanati dai loro cari dal sapere che le parole, i sorrisi e i gesti non sono altro che movimenti della carne. Ma la visione scientifica del mondo cela una tentazione fatale: ci invita a considerare il soggetto come un mito e a guardare il mondo sotto un solo aspetto, come un mondo di oggetti. E questo mondo disincantato è anche un mondo di alienazione. Non dovremmo dimenticare che il tentativo di ricreare il mondo umano attraverso la scienza è già stato fatto. La teoria della storia di Marx e la scienza nazista della razza sono pessimi esempi di scienza. Ma hanno consentito forme di governo in cui per la prima volta è stato in vigore il punto di vista scientifico sulla nostra condizione. Le persone venivano viste come oggetti, obbedienti a leggi naturali; e la loro felicità veniva assicurata da esperti, che agivano così come la teoria prescriveva. La teoria informava il credente che Dio era morto, e che con lui si estingueva anche la scintilla divina nell'uomo. Giudicando dalla natura, la libertà dell'uomo non è altro che un'apparenza. Dietro di essa c'è la stessa implacabile causalità, la stessa sovrana indifferenza che riserva la morte equamente e imparzialmente a ognuno di noi, e che ci dice che al di là della morte c'è nulla. Il senso del sacro ci avverte che ci sono cose che non possono essere toccate, poiché avere a che fare con esse significa aprire una porta nel mondo degli oggetti, così da rimanere

nell'Io del Signore. La visione dissacrante del mondo annienta quel senso e rimuove, inoltre, la più importante delle nostre proibizioni. Descrivendo i campi della morte nazisti, Hannah Arendt scrisse (*Eichmann a Gerusalemme*) della "banalità del male". Sarebbe meglio parlare di "depersonalizzazione", una separazione del male dalla rete delle responsabilità personali. Il sistema totalitario e il campo di sterminio che ne è l'espressione più estrema rappresentano la convinzione che non c'è nulla di sacro. In tale sistema, la vita umana è affossata, e le idee di libertà e di responsabilità – idee senza le quali si disintegra completamente l'immagine dell'uomo come soggetto morale – non hanno alcun riconoscimento pubblico e alcun posto nel processo amministrativo. Se è così facile distruggere le persone in un sistema del genere, è perché la vita umana entra nel mondo pubblico già distrutta, apparendo solo come un oggetto tra altri, che va "manipolato" dagli esperti della scienza dell'uomo.

Anche se oggi non ci troviamo più di fronte alla realtà degli esperimenti nazisti e comunisti, abbiamo sempre i romanzi di Orwell, Huxley e Koestler che ci avvertono di ciò che diventerebbe il mondo se l'umanità si arrendesse alla scienza. Guardare agli esseri umani come a degli oggetti, non è vederli come sono, bensì cambiare quello che sono, cancellando l'apparenza attraverso la quale si relazionano gli uni agli altri come persone. Significa creare un nuovo tipo di creatura, un essere umano depersonalizzato, in cui soggetto e oggetto camminano separati, il primo in un mondo di sogni senza speranze, il secondo verso la distruzione. Allora, non può esserci una vera scienza dell'uomo: non può esistere una scienza che indaghi su ciò che siamo gli uni per gli altri, quando reagiamo gli uni agli altri come persone. Nel prossimo capitolo vedremo meglio perché è così.

9
LA MORALITÀ

Le persone sono vincolate da leggi morali, che articolano l'idea di comunità di esseri razionali che vivono nel mutuo rispetto e che risolvono le loro dispute attraverso il negoziato e l'accordo.

Kant ci dice che dobbiamo agire "basandoci sulla massima che possiamo volere come legge per tutti gli esseri razionali"; dobbiamo trattare gli esseri razionali come fini e mai solo come mezzi; dobbiamo agire in vista del "regno dei fini", in cui vengano conciliati tutti gli scopi razionali. Questi principi altamente astratti (che Kant chiama "formali") sono meno significativi della procedura che implicano. Le persone hanno un solo e prezioso mezzo per risolvere i loro conflitti – un mezzo precluso al resto della natura. Infatti, esse sono in grado di riconoscersi a vicenda come esseri liberi, che si assumono la responsabilità delle loro decisioni, e che possiedono diritti e doveri rispetto alla loro specie. Le idee di libertà, responsabilità, diritto e dovere contengono il tacito presupposto che ogni partecipante al gioco morale conti per uno, e nessun partecipante per più di uno. Pensando in questi termini, riconosciamo ogni persona come membro insostituibile e autosufficiente dell'ordine morale. I suoi diritti, doveri e responsabilità sono cose che possiede in quanto persona. Solo lui può adempiere o rinunciare a essi, e solo lui può essere chiamato a dar conto dei doveri che ha eventualmente trascurato. Se non fosse così, la "legge morale", così come Kant la chiama, cesserebbe di adempiere al suo proposito, che è quello di riconciliare gli individui in una società di stranieri.

Come lo stesso Kant sottolineò, la legge morale ha un carattere assoluto. I diritti non possono essere calpestati arbitrariamente o soppesati in relazione a un eventuale vantaggio di ignorarli. I doveri non possono essere trascurati altrettanto arbitrariamente, o cancellati dai cattivi risultati della dovuta obbedienza. Devo rispettare il tuo diritto, al di là degli interessi conflittuali, poiché solo tu puoi farne a meno o cancel-

larlo. Questo è l'aspetto essenziale del concetto: contrapporre all'invasione una barriera assoluta. Un diritto è un interesse a cui viene data una speciale protezione, e che non può essere calpestato o cancellato senza il consenso della persona che lo possiede. Descrivendo un interesse come un diritto, lo eleviamo dalla considerazione nei termini di costi e benefici, ponendolo nel sacro recinto del Sé.

Così, anche il dovere, se deve esistere, avrà carattere assoluto. Un dovere può essere trascurato solo quando cessa di essere tale: solo quando è stato adempito o cancellato. Ci possono essere conflitti di diritti e conflitti di doveri: ma questi conflitti sono dolorosi, proprio perché non possono essere risolti. Soppesiamo i diritti gli uni contro gli altri, e diamo precedenza a quello che crediamo essere il più serio – come quando prendiamo il cibo che appartiene a John, per salvare la vita a Henry che sta morendo di fame. Il diritto di Henry ad avere un aiuto ha la precedenza sul diritto che John ha sulla sua proprietà; tuttavia, il diritto di John rimane in piedi, e John viene danneggiato dall'azione che soccorre Henry. Qui le conclusioni sono profonde e complesse. Basti dire che ogni tentativo di privare i concetti di diritto e di dovere del loro carattere assoluto, li priverebbe anche della loro utilità. Dovremmo, allora, fare a meno anche dello strumento supremo fornito dalla ragione, grazie al quale viviamo con gli altri rispettando la loro libertà, la loro individualità e la loro sovranità sulla propria vita. Questo è ciò che significa, in ultima analisi, trattare una persona come un fine in sé: cioè, riconoscere i diritti che ha rispetto a noi, e i doveri che abbiamo noi nei suoi confronti, e riconoscere che né il diritto, né il dovere possono essere cancellati a causa di qualche altro bene. Per rendere con poche parole la legge morale, essa ci dice che le persone vanno trattate come soggetti, non come oggetti; e questo significa rispettare i diritti e adempiere i doveri.

Ma l'importanza che la legge morale ha nei nostri negoziati quotidiani non dovrebbe farci supporre che la moralità sia solo un sistema di regole. La comunità morale è definita dal negoziato, ma dipende da molti

altri fattori per la sua vita e per la sua vitalità. In particolare, dipende dai sentimenti di quelli che la costituiscono, e dalla loro capacità di fare gesti spontanei e di sacrificio per il bene di altri. Una società ordinata interamente dalla legge morale, in cui diritti, doveri e giustizia abbiano la precedenza su tutti gli interessi e su tutti i sentimenti, allontanerebbe proprio gli esseri umani che ne fanno parte, e presto decadrebbe. Infatti, non ci sarebbe differenza tra vicini e stranieri, tra l'amico e l'estraneo. La gente ha bisogno della sicurezza promessa sia dalla legge morale sia dall'abitudine al negoziato. Ma ha anche bisogno di qualcosa in più: del legame affettivo e di simpatia che la lega ai propri vicini, che determina un destino comune e che porta una persona a condividere le gioie e i dolori di un'altra.

Quando prendiamo in considerazione una persona molto accorta, che adempie a tutti i suoi doveri, che non pretende più di quanto non abbia diritto di avere e che rispetta meticolosamente i diritti degli altri, non riusciamo davvero a volerle bene, finché non la riconosciamo capace di avere anche dei sentimenti. Ma l'affetto ci fa aggirare le regole, trascurare i nostri diritti nell'interesse dei nostri cari, andare oltre il dovere e, a volte, dispensare i nostri favori ingiustamente. E lo stesso vale per la simpatia – che ha generalizzato l'affetto che sgorga dal Sé in piccoli rivoli nel mondo degli altri. Le azioni che nascono dalla simpatia possono assomigliare a quelle comandate dalla legge morale; ma nascono da un altro motivo, anch'esso necessario alla vita morale. L'essere morale non è solo una persona subordinata a delle regole, che prende parte al gioco dei diritti e dei doveri; ha un carattere emozionale che lo distingue, che l'adatta alla vita morale estendendone e modificandone gli editti. È una creatura di simpatie estese, motivate dall'amore, dall'ammirazione, dalla vergogna e da molte altre emozioni sociali.

Giudichiamo gli esseri morali, dunque, non solo nei termini delle loro azioni, ma anche in quelli dei loro motivi e caratteri. Infatti, riconosciamo che la legge morale non è un motivo sufficiente; obbediamo ai suoi precetti solo quando siamo spinti sufficientemente dal nostro carattere

e dai nostri sentimenti. La colpa, il rimorso e la vergogna frenano la nostra debolezza, così come l'elogio, l'ammirazione e l'approvazione rafforzano la nostra obbedienza. Noi dipendiamo da queste emozioni sociali, poiché è proprio la rete della simpatia a rafforzare le nostre decisioni morali. Non possiamo riconoscerlo coscientemente, ma sappiamo, tuttavia, che l'ordine sociale è qualcosa di precario, che non può essere sostenuto esclusivamente dalla legge. Le minacce interne ed esterne a esso possono essere fronteggiate solo se le persone hanno la forza di resistere loro: la forza di carattere, l'equilibrio emotivo e le simpatie umane che spingono a ostinarsi in una causa, a fare sacrifici e ad affidarsi ad altri. Questa è l'origine della distinzione (vitale) che facciamo tra vizio e virtù. In aggiunta alla legge morale, quindi, la moralità comporta di cercare la virtù e di evitare il vizio.

Le virtù che ispirano la nostra ammirazione sono anche le qualità che proteggono la società sia dalla minaccia esterna sia dalla decadenza interna: coraggio e risolutezza di fronte al pericolo; lealtà e decenza nella vita privata; giustizia e carità nell'ambito pubblico. L'importanza cambia in periodi e in condizioni differenti; la virtù è malleabile e definita da varie circostanze materiali, spirituali e religiose. Tuttavia, la costante degli oggetti dell'ammirazione umana è più significativa delle variazioni locali. Le antiche virtù del coraggio, della prudenza, della saggezza, della temperanza e della giustizia, amplificate dalla carità cristiana e dalla lealtà pagana, formano ancora l'idea di base dell'eccellenza umana. Sono queste le qualità che ammiriamo, che desideriamo nelle persone che amiamo, e che speriamo ci vengano attribuite.

Tali qualità richiedono un ambiente sociale. Non sono conquiste solipsistiche, come i muscoli del culturista o come la mortificazione dell'anacoreta. Solo nel contesto dell'ammirazione e del disprezzo degli altri emerge il carattere della virtù, e solo nella condizione della società la virtù è esercitata propriamente e compresa nella giusta maniera. Ma questo ambiente sociale è anche un ambiente emozionale, e le emozioni non sono reazioni al mondo così com'è in sé stesso, ma al mondo

così come è compreso. Animali e uomini capiscono il mondo diversamente. Il nostro mondo, al contrario del loro, contiene diritti, obblighi e doveri; è un mondo di soggetti autocoscienti, in cui gli eventi vanno ripartiti in eventi liberí e non liberi, quelli che hanno delle ragioni e quelli che sono semplicemente causati, quelli che derivano da un soggetto razionale e quelli che, invece, vengono gettati nel flusso degli oggetti, senza alcun disegno consapevole. Pensando al mondo in questo modo, reagiamo a esso con emozioni che vanno oltre il repertorio in dotazione agli altri animali. L'indignazione, il risentimento e l'invidia; l'ammirazione, l'impegno e l'amore: tutto ciò comporta di pensare all'altro come a un soggetto libero, con diritti e doveri e una visione autocosciente del suo passato e del suo futuro. Solo gli esseri morali possono provare tali emozioni, e provandole si pongono in qualche modo al di fuori dell'ordine naturale, a giudicarlo.

Le simpatie degli esseri morali sono anche contraddistinte da questo distacco dall'ordine naturale. Un cavallo correrà quando correrà la mandria; un segugio eccitato da un odore comunicherà la sua eccitazione ai suoi compagni; una pernice si getterà tra la sua nidiata e la volpe che la minaccia. L'osservatore casuale può vedere queste azioni come espressioni di simpatia – come fossero animate da un sentimento che, in qualche modo, tenesse conto dei sentimenti e degli interessi di altri. Ma non hanno una componente fondamentale, che è il *pensiero di quello che l'altro sta provando*. In nessuno dei casi che ho citato (e formano tre archetipi della "simpatia animale") abbiamo bisogno di invocare questo tipo di pensiero per spiegare il comportamento dell'animale. È un pensiero peculiare degli esseri morali, che comporta un riconoscimento della differenza tra sé e l'altro, e di riconoscere anche che l'altro possa *provare* ciò che devo aver provato io. Il cane che soffre per la malattia del suo padrone non ha questo pensiero. La sua emozione non è compassione, ma l'ansia di veder allontanarsi la fonte della sua vita "adottata".

Due nostri sentimenti di simpatia sono di grande importanza morale: la compassione nei confronti di chi soffre e il piacere della gioia di un

altro. Entrambi i sentimenti fanno parte della virtù umana. Le persone senza compassione e senza gioia destano, invece, la nostra disapprovazione. In verità, Nietzsche montò un assalto alla compassione e alla "moralità del gregge", che supponeva essa contenesse. Ma la maggior parte delle persone non ne rimane persuasa, e giustamente. Infatti, le disposizioni di spirito alla compassione e al bene sono complementari. Non puoi gioire della felicità altrui, se non ne condividi le sofferenze, e ogni piacere, per tradursi in gioia, vuole la simpatia degli altri. Mi sembra, infatti, che ci sia qualcosa di profondamente contraddittorio in una filosofia che difenda una "gaia scienza", mentre diffama la compassione come nemica della vita superiore.

In realtà, se guardiamo queste emozioni dal punto di vista dell'individuo, o da quello della società, non possiamo evitare di vederle come parti indispensabili della bontà umana. La simpatia desta simpatia: ci attira a sé e forma il legame di benevolenza da cui nascono i nostri sentimenti sociali. Le persone che mancano di compassione e di gioia sono anche prive di affetto; se amano, è con un amore difficile e oppressivo, che minaccia di distruggere l'oggetto amato. Le evitiamo in quanto innaturali e anche pericolose. La rabbia di una persona incapace di provare compassione deve essere temuta, così come l'amicizia di una persona senza gioia. Non sono certo coloro che non provano mai compassione o gioia a sostenere l'ordine sociale: al contrario, sono parassiti che dipendono dall'eccesso di simpatia che ci inganna fino a farceli perdonare. Nietzsche ha condannato la compassione in quanto favorirebbe il debole e il degenerato. Di fatto, la compassione è una parte necessaria di ogni società che sia in grado di curare sé stessa, e di prevenire il disastro. È indispensabile in guerra come in pace, poiché fa sì che le persone stiano fianco a fianco degli stranieri nella sventura che condividono, e ispira loro la rabbia e la vendetta nei confronti del nemico comune.

C'è un'altra componente nel nostro pensiero morale, in aggiunta alla legge morale e alla simpatia che amplia il suo scopo: la componente

che chiamerò *pietà*, prendendola in prestito dall'uso romano, cioè il rispetto delle cose sacre. La *pietas* richiede il rispetto per i genitori e per i propri antenati, per le divinità della casa, per le leggi e per l'ordine civile. E che si celebrino le feste comandate e le pubbliche cerimonie – e tutto questo al di fuori del senso della sacra origine di queste cose, che non sono una nostra invenzione, e nei confronti delle quali abbiamo un immenso debito di gratitudine. Mi sembra che sotto ogni sentimento morale ci sia un profondo strato di *pietas*. È un sentimento che non dipende esplicitamente da una credenza religiosa, e che nessun essere morale può davvero evitare, per quanto poco possa riconoscerlo pubblicamente. Gli utilitaristi possono considerare i sentimenti di pietà come meri residui del pensiero morale; ma, come è implicito nell'argomentazione degli ultimi due capitoli, non lo sono affatto. Messo in termini più semplici, la pietà significa il riconoscimento profondo della nostra fragilità e della nostra dipendenza; ammettere, cioè, che il peso che ereditiamo non può essere sopportato senza un aiuto, senza la disposizione a ringraziare per la nostra esistenza e a rispettare il mondo da cui dipendiamo, e senza il senso di insondabile mistero che circonda la nostra nascita e la nostra morte. Tutti questi sentimenti confluiscono nell'umiltà che proviamo al cospetto dell'opera della natura, e questa umiltà è il terreno fertile su cui spargere i semi della moralità. Le tre forme di vita morale che ho descritto – il rispetto per le persone, la ricerca della virtù e la simpatia naturale – dipendono tutte, in ultima analisi, dalla *pietas*. Infatti, tale pietà instilla la prontezza a essere guidati e istruiti, e la conoscenza della nostra piccolezza, che ci fa dono della condotta morale (grazie a cui ci eleviamo dalla nostra solitudine) così ovviamente desiderabile.

La pietà è razionale, nel senso che tutti abbiamo ragione di provarla. È anche un assetto vitale della società, poiché previene la profanazione delle istituzioni. Tuttavia, la pietà non è in nessun senso *sottomessa alla ragione*. In realtà, traccia i limiti di un altro luogo in cui il ragionamento viene meno. Mi sembra che lo stesso valga per molti atteggiamenti

e sentimenti morali; mentre è altamente razionale possederli, in sé stessi non sono riferibili alla ragione, e cercare di farlo produce il tipo ridicolo e caricaturale di moralità di cui siamo testimoni nell'utilitarismo. Questo non significa che dobbiamo semplicemente accettare i pregiudizi che abbiamo gli uni nei confronti degli altri. Al contrario, la moralità fallisce nel suo scopo, se le persone non possono trovare accordo, ed emendare i loro punti di vista e i loro sentimenti alla luce dell'esperienza, nell'ottica di conciliare gli altri. Significa, piuttosto, che non dovremmo aspettarci una "procedura di decisione" che risolva le questioni morali definitivamente e senza ambiguità. In questi ambiti, il compito della ragione è quello di chiarire le nostre intuizioni, di riconoscere la natura e l'estensione dei nostri impegni, e di cercare i punti di accordo che fungono da leva contro i nostri pregiudizi.

Può essere che, se sapessimo tutti i fatti, la naturale operazione di simpatia ci porterebbe a concordare sempre nei nostri giudizi: così la pensava Hume. Ma il carattere storico delle nostre passioni e delle nostre pietà comporta che vengano all'esistenza fatalmente impigliate nelle circostanze che le hanno prodotte, e che possano essere trasformate in leggi universali solo separandole dalle loro radici, e togliendo loro forza vitale.

Tuttavia, è vero che dall'Illuminismo il pensiero morale è stato separato dalla pietà e ha investito la sua maggiore energia in quelle idee legali astratte, associate al rispetto per le persone. Ciò è accaduto per molte ragioni, e non è mia intenzione esaminarle. Ma non è irragionevole credere che lo sfruttamento, la sovrappopolazione e la distruzione dell'ambiente derivino tutti da un'unica fonte, che è la perdita della *pietas*. Per quanto profondamente possa risiedere nella nostra psiche, la pietà non è affatto una parte in eccesso della coscienza morale; al contrario, è la fonte delle nostre emozioni sociali più preziose. È la pietà, e non la ragione, a impiantare in noi il rispetto per il mondo, per il suo passato e per il suo futuro, e che ci evita di saccheggiare tutto ciò che possiamo, prima che la luce della coscienza in noi venga meno.

La moralità

Ed è sempre la pietà a farci esaltare la forma umana nell'arte e nella vita. Forse, ci sono esseri morali che non sono umani: angeli, diavoli e divinità, se esistono. Ma non ne abbiamo un'esperienza diretta. Non abbiamo una chiara *immagine* di moralità, se non quella della forma umana; i dubbi che abbiamo sull'elefante, sul delfino e sullo scimpanzé non sono così forti da farci mettere in discussione l'autorità schiacciante, per noi, del gesto e del volto umani:

> Degli uomini la grazia ha il cuore,
> la pietà il volto,
> l'amore la divina forma,
> e la pace il sepolcro.

Le parole di Blake sgorgano dalla fonte di riverenza che nasce in ognuno di noi e che non ci fa soltanto aver cura delle opere della perfetta natura, ma anche guardare all'essere umano come se fosse, in qualche modo, elevato su di loro. Non intendo dire che tutti gli uomini siano ammirevoli e amabili, niente affatto. Ma che sono, in un certo senso, intoccabili. Un'aria di sacro divieto circonda l'umanità, dal momento che "la divina forma degli uomini" è la nostra unica immagine del soggetto – dell'essere che sovrasta il mondo degli oggetti, nell'atteggiamento del giudizio.

Da ciò che ho detto consegue che ci saranno quattro fonti di argomentazione morale: la personalità, con la sua legge morale connaturata; l'etica della virtù; la simpatia e, infine, la *pietas*. Per la maggior parte, i nostri guai e le "situazioni difficili" nascono nelle aree in cui questi quattro tipi di pensiero arrivano a risultati conflittuali. Non abbiamo bisogno di accettare la derivazione sublime dell'imperativo categorico di Kant, per riconoscere che gli esseri umani tendono spontaneamente a essere d'accordo riguardo alla moralità dei rapporti interpersonali. Appena dimentichiamo i nostri interessi, e guardiamo i rapporti umani con gli occhi di un giudice imparziale, ci troviamo a essere d'accordo

sulle ragioni e sui torti di un qualunque conflitto. A prescindere dalla loro base filosofica, i seguenti principi di ragionamento pratico sono accettati da tutte le persone ragionevoli:

1. Le considerazioni che giustificano o fanno impugnare la volontà di una persona, nelle medesime circostanze, giustificano e fanno impugnare quella di un altro (principio di uguaglianza morale).
2. I diritti devono essere rispettati.
3. I doveri devono essere ottemperati.
4. Gli accordi devono essere onorati.
5. Le dispute devono essere risolte discutendo razionalmente, e non con la forza.
6. Le persone che non rispettano i diritti degli altri perdono automaticamente quelli propri.

Molto prima dell'imperativo categorico di Kant, i filosofi scrissero di questi principi, definendoli "legge di natura" – la legge che è al di sopra di tutti i sistemi legali prodotti storicamente, e che permette di controllarne la validità. Qualche principio è stato implicitamente incorporato nel diritto internazionale – in particolare, il quarto (*pacta sunt servanda*). Ci forniscono il conto dei diritti e dei doveri con cui devono essere condotti quotidianamente i rapporti con gli stranieri, se è vero che dobbiamo vivere di accordi, e non di forza e di inganno.

Dovremmo vedere questi principi come "procedurali" (o "formali", per usare l'idioma di Kant), piuttosto che come "sostantivi". Non ci dicono cosa siano i nostri diritti e i nostri doveri, ma solo cosa significhi definire un interesse come un diritto e una decisione come un dovere. Tuttavia, dal momento in cui entra in azione questa procedura – cioè da quando gli esseri umani si trovano nelle condizioni di appianare i conflitti, assegnando diritti, responsabilità e doveri – quali siano i nostri diritti e i nostri doveri non può considerarsi questione aperta. Saremo, infatti, costretti ad affrontare le questioni in modo da trovare un accordo comune, che non è altro che una applicazione estesa di questo tipo di ragionamento – avremo la tendenza ad andare d'accordo, finché con-

sidereremo ogni conflitto come se fosse il conflitto di altri, e saremo in grado di giudicarlo imparzialmente. Perché debba essere così è una domanda molto difficile, alla quale Hume e Kant diedero risposte conflittuali. Ma che *sia* così, è evidente. Anche se gli esseri razionali, adottando il punto di vista di un giudice imparziale, tenderanno ad approvare i principi sopra elencati, non è detto che li seguiranno anche contro i propri interessi. Ma ci sono delle definite disposizioni di carattere che garantiscono che le persone vincano le tentazioni dell'avidità, dell'egoismo e della paura. È quindi ragionevole ammirare e coltivare queste disposizioni, che devono la loro ragionevolezza alle stesse considerazioni che giustificano la legge morale. Solo il giusto agirà imparzialmente anche contro il proprio interesse; solo il coraggioso sosterrà la legge morale quando gli altri se ne faranno gioco; solo la persona morigerata collocherà diritti e doveri al di sopra dei propri desideri, e così via. In breve, le virtù tradizionali sono una fonte di riflessione morale, che conferma il calcolo dei diritti e dei doveri. Qualunque siano le ragioni che abbiamo per accettare la legge morale, si tratta di ragioni per coltivare le virtù.

Alle virtù tradizionali, che ci preparano a far parte di una comunità, dobbiamo aggiungere le virtù più ampie e flessibili che nascono dalla simpatia. La carità cristiana (*caritas* o amore per il nostro prossimo) è, tra queste virtù più ampie, quella preminente. Parlando in termini filosofici, la carità è la disposizione a soffrire col prossimo e a gioire della sua gioia.

Anche questo è un motivo ragionevole, poiché senza di esso la comunità morale sarebbe priva della sua fonte di forza più vitale, e l'individuo del vantaggio più importante legato all'essere membro della comunità: il piacere di dare e ricevere nel reciproco interessamento. È qui, comunque, che sorge un contrasto potenziale tra il modo di pensare utilitaristico e il calcolo dei diritti. L'istinto caritatevole si identifica con la gioia e con la sofferenza, ovunque li trovi e, di fronte alla sbalorditiva estensione di queste emozioni, si trova costretto a ragionare in

maniera utilitaristica. La carità, in genere, spera di massimizzare la gioia e di minimizzare il dolore, così come capita che ogni persona faccia spontaneamente per sé stessa. Pensare in questi termini, tuttavia, significa entrare inevitabilmente in conflitto col modello più sofisticato del ragionamento che puntella la comunità morale. Non posso trattare le persone come materia di calcolo utilitaristico. Non posso infliggere deliberatamente un dolore a John per alleviare il doppio dolore di Elizabeth e di Mary, senza tenere conto dei diritti e dei doveri delle parti. Noi attribuiamo diritti alle persone proprio perché la loro libertà e il loro far parte della comunità morale ci impedisca di invadere il loro spazio.

In breve, anche se il ragionamento utilitaristico è un'espressione naturale della simpatia da cui dipende la vita morale, la ragione richiede che sia applicato solo selettivamente e all'interno della struttura definita dalla legge morale. Le prime questioni a essere definite devono essere quelle del diritto, del dovere e della responsabilità; solo allora si può applicare il calcolo utilitaristico. Alcuni esempi chiariranno questo punto. Supponete che John soffra di insufficienza renale e che solo un'altra persona, Henry, abbia reni compatibili con i suoi. Con un rene di Henry, John potrebbe avere un'esistenza sana e normale, mentre la vita di Henry non sarebbe menomata significativamente. Questo calcolo utilitaristico è del tutto irrilevante, se messo di fronte alla domanda se sia giusto obbligare Henry a donare uno dei suoi reni. Infatti, è una cosa che non abbiamo il diritto di fare, e ogni tipo di ragione si ferma di fronte a questa riconosciuta verità morale.

Supponete che Elizabeth e Jane siano entrambe affette da una grave malattia e che William, il marito di Jane, abbia ottenuto a un costo molto alto una quantità dell'unica medicina che possa curare questa malattia. Dandone l'intera quantità a Jane, le garantisce il 90 per cento di possibilità di sopravvivenza; dividendola tra Jane e Elizabeth, avrà il 60 per cento di possibilità che guariscano entrambe. Anche questa volta, il calcolo utilitaristico che sembra propendere per la divisione

della medicina, è irrilevante. Infatti, William, nei confronti di sua moglie, ha una particolare responsabilità che deve essere mantenuta prima di prendere in considerazione la salute di un'estranea.

Supponete che Alfred stia guidando un camion senza essere responsabile della sua manutenzione, e che scopra che i freni hanno ceduto. Se sterzasse a destra, ucciderebbe un uomo alla fermata del bus; se non facesse nulla, investirebbe due pedoni all'incrocio; se sterzasse a sinistra, travolgerebbe una folla di bambini. Certamente, qui si può applicare il calcolo utilitaristico, e Alfred sarebbe da condannare se *non* lo applicasse. Sterzando a destra si assolve dalla responsabilità della morte della vittima e, nello stesso tempo, minimizza il costo umano del disastro. La rottura dei freni non è un'azione di Alfred, ma è una disgrazia che gli è capitata. Il suo dovere principale, in questo caso, è di minimizzare la sofferenza che ne risulta.

Tali esempi mostrano il vero obbiettivo del pensiero utilitaristico, che non può essere sostituito dalla legge morale, né può competere con essa, ma deve guidarci quando la voce che sentiamo non è quella della legge morale, ma quella della simpatia. Il ragionamento utilitaristico diviene dunque di prima importanza nei nostri rapporti con gli animali – in particolare, con quegli animali nei confronti dei quali non abbiamo alcun dovere speciale di protezione. Non c'è alcuna formula che misuri il valore di una vita, la serietà della sofferenza di una creatura o la vastità della sua felicità o della sua gioia. Ragionare in modo utilitaristico è ragionare come l'Alfred del mio esempio: attraverso i numeri, là dove sono suggeriti (come quando Alfred ha dovuto contare il numero delle vite che minacciava); ma, altrimenti, attraverso una stima della *Gestalt* morale, chiedendoci se "le cose in generale sarebbero meglio, se...". Quelli che pretendono di ridurre un tale ragionamento a un calcolo econometrico, privano il problema morale del suo carattere distintivo, e lo sostituiscono con domande di altro tipo – domande che riguardano "ordini di preferenza", soluzioni "ottimali" e "soddisfacenti", la scelta razionale in condizioni di rischio e di incertezza.

Definendo la questione morale in modo che le possa venir applicato il meccanismo dell'economia, non la risolviamo. Al contrario, sostituiamo la dolorosa realtà della scelta morale con un cervellotico problema per esperti. Se le risposte alle domande morali dovessero essere cercate nella teoria della decisione, allora molte persone non sarebbero in grado di trovarle. Nel qual caso, la moralità perderebbe la sua funzione di guida alla vita, offerta a tutti noi dal dialogo in cui si danno delle ragioni.

Infine, c'è la sfera della *pietas*. Come ho sostenuto, la pietà è razionale, ma non riconducibile alla ragione. La persona che prova a razionalizzare completamente la sua pietà, in qualche modo l'ha già persa. Il meglio che possiamo desiderare, è una versione di ciò che Rawls ha chiamato "equilibrio riflessivo", in cui le nostre pietà sono portate a rapportarsi con le nostre opinioni più critiche e a modificarsi di conseguenza, influenzando, nel contempo, i nostri giudizi di ragioni.

Il movente della moralità è complesso. Se fossimo esseri immortali, al di fuori della natura e liberi dai suoi imperativi, la legge morale sarebbe un motivo sufficiente. Ma noi siamo creature mortali, passionali e per noi esiste la moralità solo perché la nostra simpatia la sostiene. Siamo motivati dalla comprensione del prossimo, dall'amore della virtù e dall'odio del vizio, da un senso di disperazione e di dipendenza, che trova conforto nella *pietas*, e da molti sentimenti prodotti socialmente, che non hanno posto nelle serene dispensazioni di una "volontà santa". Da qui nascono conflitti e dilemmi. L'attrattiva dell'utilitarismo sta nella promessa di risolvere tutti questi conflitti, costruendo il giudizio morale come fosse un tipo di calcolo economico. Ma la promessa è illusoria, e l'effetto di crederle repellente. Allora, come si risolvono i conflitti morali? In particolare, come reagiremmo alla situazione in cui gli argomenti della legge morale andassero in una direzione e la simpatia in un'altra, o in cui l'etica della virtù cozzasse contro l'etica della pietà – come è notoriamente accaduto ad Agamennone?

La moralità

In primo luogo, diciamo che la legge morale, quando ha voce, ha la precedenza. Infatti, la legge morale non può esistere su alcun altro termine. Solo se un diritto garantisce il suo campo d'azione, offre protezione a colui che lo possiede. Solo allora i diritti esercitano il loro ruolo di definire la posizione da cui inizia il dialogo morale. La funzione essenziale della moralità – creare una comunità fondata sul negoziato e sul consenso – esige che i diritti e i doveri non possano essere sacrificati ad altri interessi.

Ma diritti e doveri possono essere in conflitto. Il risultato è un dilemma, e il marchio di distinzione di un dilemma è che, mentre solo una delle due cose può essere fatta, si ha il dovere di entrambe. Il dilemma non cancella il dovere: si ha solo una scusa per non ottemperarlo.

Quando vengono soddisfatte le richieste del diritto e del dovere, per quanto sia possibile, ci si deve dedicare a quelle della virtù. Anche se la legge morale non vieta e non permette un'azione, c'è sempre da chiedersi se una persona virtuosa la compirebbe. Per esempio, se pensiamo, come molti di quelli che difendono l'aborto, che il feto umano non abbia diritti, e che non abbiamo dei doveri specifici nei suoi confronti, non dovremmo per ciò stesso sentirci in diritto di concludere che possiamo trattare il feto in qualunque modo scegliessimo di fare. Potrebbe nondimeno accadere – e spesso *accade* – che alcuni modi di trattare il feto siano perversi, e che ci siano solo alcune maniere di trattarlo che una brava persona contemplerebbe, anche se persuasa del fatto che il feto sia al di fuori della protezione della legge morale.

Infine, quando tutte le esigenze del diritto e della virtù sono state soddisfatte, possiamo rispondere al richiamo della simpatia: qui entra in gioco un tipo di pensiero utilitaristico, come mezzo per estendere le nostre simpatie a tutti coloro che sono interessati dalle nostre azioni. Anche così, l'autorità di questo ragionamento non è assoluta: la simpatia, infatti, può competere con la *pietas*. Razionalizziamo le nostre pietà, confrontandole con le nostre simpatie, e

disciplíniamo le nostre simpatie controllandole grazie alle intuizioni che nascono dalla pietà.

Se anche questo ordine delle quattro fonti di ragionamento morale può essere messo in discussione, e se molto rimane irrisolto, esso corrisponde, credo, alla pratica della coscienza ordinaria, e si accorda con lo scopo sottostante alla moralità. Il vero problema che incontriamo non è quello di giustificare i giudizi morali, ma quello di giustificare i concetti da cui essi dipendono. È il problema che è, o deve essere, quello centrale della filosofia contemporanea: il mondo umano ha un senso?

10
IL SESSO

Il sesso è la sfera in cui si incontrano l'animale e il personale, e in cui lo scontro tra la visione scientifica delle cose e quella personale è sentito più vivamente. Il sesso, quindi, ci fornisce l'occasione di controllare ogni seria filosofia morale e ogni teoria praticabile del mondo dell'uomo.

Ancora alla fine dell'Ottocento era quasi impossibile discutere di sesso, se non come aspetto dell'amore, e anche allora la convenzione imponeva che non si menzionassero le peculiarità del desiderio sessuale. Quando finalmente si superò questo divieto – grazie a scrittori come Krafft-Ebing e Havelock Ellis – lo si fece attraverso un approccio "scientifico" a un diffuso fenomeno naturale. Tale era il prestigio della scienza da garantire a ogni ricerca condotta in suo nome quella vasta approvazione sociale sufficiente a superare la paralizzante riluttanza ad affrontare le realtà dell'esperienza sessuale. Come risultato, le discussioni contemporanee su questa esperienza sono state condotte in un idioma "scientizzato" che, per sua natura, rimuove il sesso dalla sfera dei rapporti interpersonali, e lo rimodella come relazione tra oggetti. Le rivelazioni scioccanti di Freud, introdotte come neutrali verità "scientifiche" sulla condizione umana, furono espresse nei termini che sono più o meno lo standard attuale. Secondo Freud, lo scopo del desiderio sessuale è "l'unione dei genitali nell'atto noto come copulazione, che porta a liberarsi dalla tensione sessuale e alla eliminazione temporanea dell'istinto sessuale: una soddisfazione analoga a quella di saziare la fame". Questa immagine scientistica del desiderio sessuale diede vita, a tempo debito, al rapporto Kinsey e ora è parte della merce standard del disincanto del mondo. A me sembra che sia del tutto falsa, e che possa diventare vera solo stimolando le nostre emozioni sessuali così da farle cambiare in emozioni d'altro tipo.

Cos'è esattamente il piacere sessuale? È simile al piacere di bere e mangiare? Simile a quello di fare un bagno caldo? Di guardare nostro

figlio che gioca? Chiaramente, è simile e differente da tutto ciò nello stesso tempo. Non è come il piacere di mangiare, il suo oggetto non viene consumato. Non è come il piacere di farsi un bagno, perché implica di provare piacere *in* una attività e nella persona che fa questa attività con te. Non è come il piacere di guardare giocare tuo figlio, poiché implica sensazioni fisiche e la resa al desiderio sessuale. Il piacere sessuale, tuttavia, assomiglia al piacere di guardare qualcosa, in un aspetto cruciale: c'è intenzionalità. Non è solo una sensazione eccitante; è la reazione a un'altra persona e all'atto che ti impegna con questa. L'altra persona può essere immaginaria: ma i tuoi pensieri sono rivolti a una persona, e il piacere dipende dal pensiero.

Questa dipendenza dal pensiero significa che il piacere sessuale può essere frainteso, e che cessa non appena l'errore viene scoperto. Anche se sarei un pazzo a non uscire dalla vasca dopo aver saputo che ciò che credevo fosse acqua è, invece, acido, non lo farei, certo, perché ho smesso di provare delle piacevoli sensazioni sulla mia pelle. Nel caso del piacere sessuale, scoprire di essere stati toccati da una mano indesiderata spegne il mio piacere. Il piacere non può essere preso come conferma delle virtù sessuali, non ancora conosciute, di una persona che abbiamo precedentemente rifiutato. Una donna che faccia l'amore con un uomo che si è spacciato per suo marito si può dire sia vittima di uno stupro, e la scoperta del suo errore potrebbe portarla al suicidio. Non si tratta semplicemente del fatto che un consenso ottenuto con l'inganno non è un consenso; la donna è stata violata, proprio nell'atto che provoca il suo piacere.

Ciò che rende un piacere, piacere sessuale è il contesto dell'eccitazione. E l'eccitazione non è semplice erezione. È il "tendere verso l'altro", un movimento verso l'atto sessuale, che non può essere separato né dai pensieri su cui si fonda né dal desiderio che lo provoca. L'eccitazione è una reazione al pensiero dell'altro, come agente autocosciente, che è interessato a me ed è in grado di "fare progetti su di me". Ciò è evidente dalla carezza e dallo sguardo di desiderio. Una carezza di affetto è

ZOMO

un gesto di rassicurazione: un tentativo di porre nell'autocoscienza dell'altro l'immagine della tenerezza che si ha nei suoi confronti. Non è così, invece, la carezza di desiderio, che traccia i contorni del corpo di chi la riceve; la sua delicatezza non è solo indice di rassicurazione, ma anche di esplorazione. Vuole ricoprire la superficie del corpo dell'altra persona, con la coscienza dell'interesse che si ha nei suoi confronti – non solo quello per il suo corpo, ma per la persona che incarna. Questa coscienza è il punto focale del piacere dell'altro. Sartre scrive (*L'essere e il nulla*) della carezza come "ciò che incarna" l'altro: come se, attraverso la propria azione, si trasferisse l'anima nella carne (il soggetto nell'oggetto) e la si rendesse palpabile.

La carezza è data e ricevuta con la stessa consapevolezza con cui si dà e si riceve uno sguardo. Entrambi hanno una componente *epistemica* (una componente di anticipazione e di scoperta). Dato questo, è difficile sorprendersi che il volto debba avere una tale suprema e preminente importanza nelle transazioni del desiderio sessuale. Entro la visione scientistica del sesso non è facile spiegare perché questo accada – perché il viso debba avere il potere di determinare se vogliamo o non vogliamo essere portati a cercare il piacere altrove. Ma, di certo, il viso è l'immagine della soggettività dell'altro: splende della luce del Sé, ed è proprio come soggetto incarnato che l'altro viene desiderato. La perversione e l'oscenità comportano l'eclisse del soggetto, come se il corpo e il suo meccanismo fossero posti l'uno di fronte all'altro. Nell'oscenità la carne diventa opaca rispetto al Sé che vive in essa: questo è il motivo che spiega come mai vi sia oscenità nella violenza, come pure oscenità nel sesso.

Una carezza può essere accettata o respinta: in entrambi i casi accade perché è stata letta come un messaggio trasmesso da te a me. Non lo ricevo come un atto esplicito di significare qualcosa, ma come un processo di reciproca scoperta, una crescita di consapevolezza di te che è anche una maggiore consapevolezza di me. Nel primo impulso dell'eccitazione, allora, c'è l'inizio di quella catena di reciprocità che è fonda-

mentale negli atteggiamenti interpersonali. Lei concepisce il suo amante, che concepisce lei, che concepisce lui... Non *ad infinitum* ma fino al punto di mutuo riconoscimento dell'altro, che è pienamente presente nel suo corpo.

L'eccitazione sessuale ha, allora, un'intenzionalità epistemica e interpersonale. È una risposta a un altro individuo, basata sulla rivelazione e sulla scoperta, che implica un reciproco e cooperativo accrescimento della comune esperienza di avere un corpo. Non è diretta oltre l'altro verso il mondo in genere; né si può trasferire a un oggetto rivale che "potrebbe fare anche da solo". Certo, l'eccitazione può avere origine in pensieri altamente generalizzati, che volano libidinosamente da oggetto a oggetto. Ma quando questi pensieri si sono concentrati nell'esperienza dell'eccitazione, la loro generalità è tagliata fuori; allora a contare è l'altro, in particolare il fatto che abbia un corpo. Non solo l'altro, ma anche me stesso e il senso della mia realtà corporea, nella prospettiva dell'altro. Sicché l'eccitazione, nella norma, cerca la solitudine di un posto intimo in cui all'attenzione mia sia rilevante solo l'altro. In realtà, l'eccitazione cerca di *abolire* ciò che non è privato – in particolare la prospettiva dello spettatore, di quella "terza persona" che non sono io e che non sei tu.

Nel capitolo 8 ho esplorato alcuni modi in cui il soggetto si realizza nel mondo degli oggetti e ho dato molto rilievo all'intenzione, e alla distinzione tra predire e decidere il futuro. Ma non si dovrebbe supporre che il soggetto si riveli solo attraverso l'attività *volontaria*. Al contrario, sono di uguale importanza quelle reazioni che non possono essere volute ma solo predette, e che sono comunque peculiari degli esseri autocoscienti.

Quello di arrossire è un esempio singolare. Sebbene involontario e – dal punto di vista fisiologico – semplice irrorazione di sangue alla testa, arrossire è l'espressione di un pensiero complesso, che mette in vista il soggetto. Il mio rossore è un involontario riconoscimento della mia vulnerabilità di fronte a te, per ciò che sono e per ciò che provo. È rico-

noscere di stare nel tuo campo visivo e che non posso nascondermi nel mio corpo. Un rossore è attrattivo perché serve sia a incarnare la prospettiva dell'altro, sia, nel contempo, a mostrare quanto si sia sensibili a questa prospettiva. Lo stesso vale per gli sguardi e per i sorrisi sfacciati, attraverso i quali l'altro soggetto sale alla superficie del suo corpo e si rende visibile. Nel sorridere, nell'arrossire, nel ridere e nel piangere, c'è proprio la mia perdita di controllo sul corpo, e il suo aumento di controllo su di me, che crea l'immediata esperienza di una persona incarnata. Il corpo cessa in questi momenti di essere uno strumento, e riafferma i suoi diritti naturali come persona. In tali estensioni il volto non funziona solo come una parte del corpo, ma come l'intera persona: il Sé traspare dalla superficie e "si fa carne".

I concetti e le categorie che usiamo per descrivere la persona incarnata sono lontani dalla scienza del corpo umano. In questa scienza, quale è mai il posto dei sorrisi, in contrapposizione alle smorfie, dei rossori opposti alle vampate, degli sguardi di contro alle occhiate? Definendo rossore il tuo colorito, ti vedo come un agente responsabile, e ti pongo nel regno dell'imbarazzo e della autoconoscenza. Se proviamo a descrivere il desiderio sessuale con le categorie della biologia umana, perdiamo proprio l'*intenzionalità* dell'emozione sessuale, il suo essere diretta al soggetto incarnato. La caricatura che ne risulta non definisce il desiderio, ma la perversione. La descrizione del desiderio che dà Freud è la descrizione di qualcosa che conosciamo e che evitiamo – o che dovremmo evitare. Un eccitamento che si concentri sugli organi sessuali, di un uomo o di una donna, e che cerchi di passare oltre il complesso rapporto che si esercita con il viso, con le mani, con la voce, e col portamento, è perverso. Priva il desiderio della sua intenzionalità, e la sostituisce con la ricerca della merce sessuale, che può sempre essere ottenuta pagando.

È parte dell'intenzionalità del desiderio che una *particolare* persona sia concepita come il suo oggetto. Per qualcuno che muore di desiderio per Jane è ridicolo dire "prendi Henrietta, fa lo stesso". Qui si annida la

possibilità dello scambio di persona. Il desiderio di Giacobbe per Rachele sembrava essere soddisfatto dalla notte che aveva trascorso con Lia, solo finché Giacobbe immaginava che fosse Rachele quella con cui era giaciuto (*Genesi* 29, 22-25: e guardate la meraviglia di questo piccolo dramma in *Giuseppe e i suoi fratelli* di Thomas Mann). Le nostre emozioni sessuali si fondano su *pensieri individualizzanti*: voglio *te*, e nessun altro. Questa intenzionalità individualizzante non nasce solo dal fatto che sono le persone (in altre parole, gli individui) quelle che desideriamo. Nasce dal fatto che l'altro è desiderato come soggetto incarnato, e non solo come corpo. Si può notare meglio la cosa tracciando la differenza tra desiderio e fame (che viene espressamente negata da Freud). Supponete che le persone fossero le uniche cose commestibili e supponete che non provassero però alcun male a essere mangiate e che si ricostituissero subito dopo. Quante formalità e quante scuse si richiederebbero per soddisfare la fame! Le persone imparerebbero a dissimulare il loro appetito, e a non approfittare del consenso di quelli che hanno guardato famelicamente. Sarebbe un crimine prendere una porzione di cibo senza il consenso del cibo stesso. Forse, il matrimonio sarebbe la migliore soluzione. Questo predicamento non è ancora niente rispetto a quello in cui veniamo posti dal desiderio. Nasce dalla mancanza di qualcosa di impersonale da mangiare, ma non dalla natura della fame. La fame è indirizzata all'altro solo in quanto oggetto, e ogni oggetto simile andrebbe comunque bene. Non individualizza l'oggetto, né si propone alcun altro rapporto con esso, che non sia quello richiesto dal bisogno. Quando le attenzioni sessuali assumono questa forma, diventano profondamente offensive. E in qualsiasi forma compromettono non solo la persona che indirizza queste attenzioni, ma anche quella che le riceve. Proprio perché il desiderio si propone come una relazione tra soggetti, forza entrambe le parti a rendere conto di sé stesse. Delle avance non volute sono, perciò, vietate anche dalla persona a cui vengono rivolte, e ogni trasgressione è sentita come una sorta di contaminazione. Per questo, lo stupro è un crimine così

grave; è un'invasione del santuario che dà asilo alla libertà della vittima, e significa trascinare il soggetto nel mondo delle cose. Se descrivete il desiderio nei termini scientistici usati da Freud e dai suoi seguaci, l'oltraggio e la profanazione dello stupro diverrebbero impossibili da spiegare. Di fatto, tutto nel comportamento sessuale umano diventa difficile da spiegare – ed è solo ciò che dovrebbe essere chiamato "fascino del disincanto" a portare le persone a prendere per vere queste folli descrizioni.

L'intenzionalità del desiderio è materia per un libro, e finché non lo scriverò, mi limiterò a qualche commento. La mia speranza è di porre la filosofia nel suo uso migliore, che è quello di proteggere il mondo dell'uomo dalle correnti erosive della pseudoscienza. Nel vero desiderio sessuale lo scopo è l'unione con l'altro; dove "l'altro" significa una persona particolare, con una particolare prospettiva sulle mie azioni. La reciprocità implicita in questo scopo è raggiunta in uno stato di mutua eccitazione, e il carattere interpersonale dell'eccitazione determina la natura della "unione" che si ricerca. Tutto il desiderio è compromettente, e la scelta di esprimerlo o di arrendersi a esso è una scelta *esistenziale*, in cui il Sé è, o può essere, in pericolo. Perciò, non è sorprendente che l'atto sessuale sia circondato da tabù: porta con sé un peso di vergogna, colpa e gelosia, ma anche di gioia e di felicità. È inconcepibile che una morale puramente permissiva debba venir ricavata dalla giusta concezione di una forza così compromettente, e, come sostengo in *Sexual Desire*, la moralità tradizionale, in cui l'unione monogama eterosessuale, consacrata con un voto solenne, piuttosto che stipulata con un contratto, è la norma, mostra molta più sensibilità a ciò che c'è in gioco che una qualsiasi delle alternative conosciute.

Se oggi è così difficile cogliere il senso di quella moralità, è in parte perché la condotta sessuale degli esseri umani è stata ridefinita dalla pseudoscienza della sessuologia, col risultato di venir privata della sua intenzionalità interpersonale, e di essere stata profondamente de-moralizzata. Ridefinendo il mondo dell'uomo in questo modo, lo cambiamo.

Guida filosofica per tipi intelligenti

Introduciamo nuove forme di sentimento sessuale – modellate dal desiderio di una permissività totale. Il sacramento sessuale cede il posto al mercato del sesso, e il risultato è il feticismo della merce sessuale. Richard Posner, per esempio, nel suo libro, a mio avviso immeritatamente famoso, intitolato *Sessò e ragione* (ma che avrebbe dovuto intitolarsi *Sesso e ragione strumentale*), apre il primo capitolo con questa frase: "C'è comportamento sessuale, quando si ha a che fare principalmente con l'eccitazione degli organi sessuali". In realtà, il comportamento sessuale deve avere a che fare con il corteggiamento, il desiderio, l'amore, la gelosia, il matrimonio, l'angoscia, la gioia e l'intrigo. E l'eccitazione, quando si presenta, è l'eccitazione dell'intera persona; per quanto riguarda gli organi sessuali, essi possono essere "eccitati" (se questo è il termine) da un viaggio in autobus, così come dall'oggetto del desiderio. Tuttavia, la descrizione del desiderio fatta da Posner è necessaria, se egli deve conseguire il suo scopo di derivare una moralità della condotta sessuale dall'analisi dei costi e dei benefici (che apparentemente è ciò che egli intende per "ragione"). Così, quali sono i "costi" della gratificazione sessuale?

> Uno è il costo della ricerca. È zero per la masturbazione, considerata attività solitaria, e, per questo, la pratica meno costosa. (La qualificazione è importante: la "masturbazione reciproca", eterosessuale oppure omosessuale, è una forma di rapporto non vaginale, e i costi della sua ricerca sono positivi.)

Posner passa a considerare casi ipotetici: per esempio, il caso in cui un uomo dia il "valore" 20 al sesso con "una donna di medio fascino" e il "valore" 2 al "sesso con un sostituto di sesso maschile". Se adottate un simile linguaggio, allora fate di una donna (e di un uomo) un oggetto del sesso, e del sesso una merce. Avete ridescritto il mondo dell'uomo come un mondo di cose; avete abolito il sacro, ciò che è proibito e ciò che è protetto, e avete presentato il sesso come una relazione tra estra-

nei. "Lo spreco dello spirito in un cumulo di vergogna", nelle famose parole di Shakespeare. Il linguaggio di Posner non rende l'idea di *ciò che si vuole* nel desiderio sessuale; riduce l'altra persona a uno strumento di piacere, a un mezzo per ottenere qualcosa che potresti avere, comunque, anche da una persona diversa, da un animale, da una bambola di gomma o da un fazzoletto di carta.

Beh, potreste dire, perché no, se le persone sono più felici così? Nell'interesse di chi si deve conservare la vecchia forma di desiderio, con la sua intenzionalità individualizzante, con i suoi struggimenti disperati, le sue furie e le sue gelosie, con le sue promesse e le sue angosce, lunghe una vita?

I filosofi scappano da questo tipo di domande, sebbene esse fossero discusse nell'antichità. Piuttosto che considerare la felicità a lungo termine e la realizzazione dell'individuo, il filosofo contemporaneo tende a ridurre il problema della moralità sessuale a un problema di diritti – abbiamo il diritto di fare o di proibire questa o quella pratica sessuale? Da tale domanda arrivano, naturalmente, conclusioni di tipo liberale, ma è una domanda che lascia inesplorato il piano della moralità sessuale. Questo piano non può essere scoperto col calcolo dei diritti e dei doveri, ma colla teoria della virtù. Quello che conta nella moralità sessuale è la distinzione tra disposizioni virtuose e disposizioni viziose. Ho trattato questa distinzione nel capitolo precedente, considerando le basi del nostro pensiero morale. Lì ho sottolineato il ruolo della virtù nella creazione dei fondamenti dell'ordine morale. Ma è anche necessario, se dobbiamo fornire elementi oggettivi per il conseguimento della virtù, mostrare come la felicità e la realizzazione della persona siano favorite dalla virtù, e messe a repentaglio dal vizio. Detto in breve, questo è il compito che Aristotele si assegnò nella *Etica nicomachea*, in cui provò a mostrare che le grandi domande della moralità riguardano l'educazione dell'essere morale, piuttosto che le regole che governano la sua condotta di adulto. La virtù appartiene al carattere, piuttosto che alle regole del dialogo sociale, e nasce attraverso un vasto

processo di sviluppo morale. La persona virtuosa è disposta a scegliere quelle linee di condotta che contribuiscono al suo benessere – non come animale, ma come essere razionale o persona, come ciò che essenzialmente è. Educando un bambino, educo le sue abitudini, ed è quindi chiaro che dovrò avere una ragione per ispirare abitudini virtuose, non solo nel mio interesse, ma anche nel suo.

Allo stesso tempo, non dovremmo pensare alla virtù come a un semplice *mezzo*. La persona virtuosa è quella che sceglie i giusti *fini*. La virtù è la disposizione di volere, e quindi di scegliere, alcune cose per il loro stesso interesse, a dispetto della contrastante tendenza del desiderio. Il coraggio, per esempio, è la disposizione a scegliere il modo più onorevole di agire di fronte al pericolo. È la disposizione a *superare la paura*, nell'interesse di ciò che giudichiamo giusto. Tutti gli esseri razionali hanno interesse ad acquistare coraggio, perché sanno di non potere ottenere ciò che *davvero* vogliono senza di esso, per fortuna o per mancanza di avversità. La virtù sessuale è simile: è la disposizione a fare ciò che si ritiene giusto, a dispetto della tentazione. L'educazione dovrebbe essere diretta verso quello speciale tipo di temperanza che a volte si mostra nella castità, a volte nella fedeltà, nel desiderio appassionato, a seconda del "giudizio appropriato" del soggetto. La persona virtuosa desidera la persona che anche ama, che può e vuole corrispondere il suo desiderio, e alla quale può dedicare sé stesso. Provare tale desiderio non è vergognoso, né umiliante, e la "nuzialità" dell'impulso erotico trova lo spazio di cui ha bisogno per fiorire.

La caratteristica più importante dell'educazione sessuale tradizionale è annoverata nel linguaggio antropologico come "etica della contaminazione e del tabù". Al bambino veniva insegnato a trattare il proprio corpo come se fosse sacro, e come soggetto alla contaminazione delle cattive percezioni e del cattivo uso. Il senso della contaminazione è una banale conseguenza "dell'incontro sessuale sbagliato": può comportare un profondo senso di disgusto nei confronti di sé stesso, del corpo, di una situazione, simile a ciò che può provare la vittima di uno stupro.

Il sesso

Quei sentimenti esprimono la tensione contenuta nella nostra esperienza della fisicità. In qualunque momento possiamo diventare "semplice corpo"; il Sé viene condotto alla sua incarnazione, e il suo rifugio viene saccheggiato. L'idea base più importante della moralità sessuale è che Io sono nel mio corpo, non come un "fantasma nella macchina", ma come un Sé incarnato. Il mio corpo si identifica con me: soggetto e oggetto sono semplicemente due aspetti di un'unica cosa, e la purezza sessuale ne è la garanzia. La virtù sessuale non vieta il desiderio: garantisce semplicemente lo status del desiderio come sentimento interpersonale. Il bambino che apprende "abitudini sporche" separa il proprio sesso da sé, ponendolo al di fuori di sé stesso, come qualcosa di curioso e di estraneo nel mondo degli oggetti. Questa indotta dipendenza dal corpo è anche una perdita del desiderio, una dispersione di energia erotica e una mancata unione con l'altro. La virtù sessuale sostiene il *soggetto* del desiderio, rendendolo presente come un Sé, proprio nell'atto in cui il desiderio lo investe.

L'educazione sessuale tradizionale comportava una pesante battaglia contro la fantasia. La fantasia ha un ruolo importante nella nostra attività sessuale, e anche l'amante più fedele e appassionato può immaginare, nell'atto di amare, altre scene di abbandono sessuale, diverse da quella in cui è impegnato. Tuttavia, c'è del vero nel contrasto freudiano tra fantasia e realtà, e nel ritenere che, in qualche modo, la prima distrugga la seconda. La fantasia sostituisce il mondo reale, resistente e oggettivo con qualcosa di flessibile – e questo, in realtà, è il suo scopo. La vita nel mondo reale è difficile e complicata. La maggior parte di queste difficoltà ci vengono dal confronto con le altre persone che, proprio in quanto soggetti, fanno delle cose a dispetto della nostra volontà. Ci vuole una grande forza, come quella del desiderio sessuale, per superare la barriera di autoprotezione che ci tutela, appunto, anche dagli incontri più intimi. C'è sempre la tentazione di rifugiarsi in sostituti che non ci mettano in difficoltà e che non oppongano resistenza alle nostre richieste più insistenti. Cresce l'abitudine di creare un mondo

sostitutivo del desiderio, in cui oggetti irreali diventino il centro di reali emozioni, e le stesse emozioni non vengano ammesse a partecipare alla costruzione dei rapporti personali. La fantasia blocca il passaggio alla realtà, che diventa, così, inaccessibile alla volontà. In questo processo, "l'altro di fantasia", poiché è interamente lo strumento del mio volere, diventa per me solo un oggetto, uno tra i tanti sostituti definiti puramente nei termini dell'uso sessuale. Il mondo sessuale del fantasioso è un mondo senza soggetti, in cui gli altri appaiono solo come oggetti. E se questa fantasia gli richiedesse di sottomettere qualcuno alla sua volontà, il risultato sarebbe invariabilmente indecente e si avvicinerebbe allo stupro. Le parole di Richard Posner che ho citato sono indecenti, proprio come ci si deve aspettare che siano, quando le persone non vedono più e non vogliono più l'oggetto del proprio desiderio come un soggetto.

La moralità sessuale ci riporta, quindi, al grande enigma su cui si sono sviluppati questi capitoli: quello sul soggetto e sulla sua relazione col mondo dello spazio e del tempo. Possiamo andare più avanti sulla strada dell'indicibile? E se è così, con quale mezzo di trasporto?

11
LA MUSICA

Rilke suggerisce una risposta alla nostra domanda. "L'esistenza", ha scritto nei *Sonetti a Orfeo*, "per noi è ancora incantata".

> Volate parole
> verso ciò che non potete dire!
> E la musica,
> che persino dai sassi si rinnova,
> nell'inutile spazio prepara la sua divina alcova.

Cos'è esattamente la musica, e perché le diamo uno spazio proprio, sebbene inutile?

La musica è, o risiede, nel suono. Ma non è abbastanza, se non sappiamo che cos'è il suono. Saremmo tentati di dividere il mondo in cose (tavoli, sedie, animali, esseri umani) e nelle loro proprietà. Ma il suono non rientrerebbe in alcuna di queste categorie. I suoni non sono proprietà degli oggetti che li emettono: essi non *appartengono* agli oggetti come i colori, le forme e le misure. Ma non sono neanche cose. I suoni, a differenza delle cose, *accadono*; non riempiono lo spazio fisico come fanno le cose, e non hanno neanche confini. Un suono capita solo se in qualche modo è prodotto, e cessa quando cessa ciò che lo produce. In breve, i suoni non sono cose o proprietà, ma eventi, in relazione di causa ed effetto con altri eventi.

Tuttavia, sono eventi di tipo peculiare. Nella maggior parte degli altri casi, identifichiamo gli eventi osservando il cambiamento nelle cose. Un incidente di macchina è un evento in cui la macchina cambia caratteristiche e posizione. Capiamo l'evento, capendo il cambiamento. Nel caso del suono, tuttavia, non cambia niente. Il suono accade – ma non è una proprietà di alcunché. È autosufficiente, e possiamo sentirlo senza sapere da cosa sia provocato. È un evento in cui non c'è *cosa* che partecipi – è un "evento

puro". Questo è un tipo di entità molto particolare, per vari motivi. Supponete di guardare un incidente d'auto, e che io vi domandi: "Di quanti eventi siete testimoni?". Probabilmente vi arenereste sulla risposta. L'incidente è un evento se ci si riferisce semplicemente al cambiamento che subisce la macchina: ma accade molto di più alle persone dentro l'auto, alla strada, alle ruote della macchina, ai fari: potreste andare avanti per sempre. Ci sono tanti eventi, per quanti sono i cambiamenti nelle cose. Ma non dovete contarli. Gli eventi non esistono *oltre e al di sopra* dei cambiamenti nelle cose, e i soli elementi nel mondo che avete bisogno di identificare, per fare riferimento agli eventi, sono le cose in cui accadono.

Nel caso dei suoni, tuttavia, non possiamo rispondere facilmente alla domanda "Quanti?". Quando un violino e un flauto suonano all'unisono, è arbitrario dire se ci sia un suono o se ce ne siano due: abbiamo solo un vago concetto del suono "individuale", e sembra che si possa fare a meno di porre domande sull'identità e la differenza. Ma i suoni sono oggettivi: sono parte della realtà e non devono essere confusi con l'esperienza uditiva, attraverso cui li percepiamo. Immaginate di entrare in una stanza e di ascoltare le prime battute della *Quinta* di Beethoven. Lasciate la stanza e tornate un minuto più tardi, per ascoltare l'inizio della sezione di sviluppo. Non sarebbe naturale concludere che la sinfonia è stata suonata durante la vostra assenza – che i suoni dell'opera hanno continuato a essere suonati, ma non ascoltati, nella stanza in cui li avevate ascoltati in precedenza? In altre parole, non è naturale distinguere il suono – che esiste comunque – dall'esperienza di sentirlo, che esiste solo in me?

Non tutti i suoni sono musica. Ci sono rumori, grida, parole e mormorii che, se anche si ritrovano nella musica, non sono musica in sé stessi. Quand'è che il suono diventa musica? Il timbro non è un fattore decisivo: ci sono suoni molto acuti che non sono musica (sirene, campane, toni di voce energici) e musica che non implica suoni molto acuti (la musica del tamburo africano, per esempio). Neanche il ritmo è un fattore decisivo, se per ritmo si intende la regolarità di un suono: questa, infatti, è una caratteristica di tutte le macchine. E nemmeno l'armonia è decisiva: ogni volta

La musica

che accendo questo computer, emette un Do minore, che è lontano dalla musica quanto tutto il resto che capita nel mio studio.

Il miglior approccio alla domanda è farne un'altra: cosa significa *sentire* un suono come musica? I suoni considerati musica sono sentiti in uno speciale tipo di relazione gli uni con gli altri. Appaiono in un "campo di forza" musicale. La trasformazione è paragonabile a quella che avviene quando riconosciamo una parola in un suono. La parola *Bang* è un suono, questo suono potrebbe ricorrere in natura e non avere ancora il carattere di parola. Ciò che gli conferisce questo carattere è la grammatica del linguaggio, che mobilita il suono, trasformandolo in una parola con un ruolo specifico: definisce un suono o un'azione in inglese, un'emozione in tedesco. Quando riconosciamo una parola in questo suono, sentiamo il "campo di forza" fornito dalla grammatica. In maniera analoga, riconoscere della musica in un suono, non significa soltanto sentirlo, ma anche *ordinarlo*, in un determinato ambito di relazioni con altri effettivi e possibili suoni. Un suono ordinato in questi termini diventa un "tono".

Quando sentiamo dei toni, ascoltiamo le loro implicazioni musicali, così come ascoltiamo le implicazioni grammaticali delle parole in una lingua. Certamente, è assai probabile che non sappiamo quale sia la teoria dell'organizzazione musicale, e che non possiamo dire con le parole ciò che accade quando le note di un quartetto di Haydn suonano così giuste e così logiche. Abbiamo solo una conoscenza *tacita* della grammatica musicale (se il termine per essa è grammatica), proprio come la conoscenza tacita che abbiamo della grammatica inglese.

La nostra conoscenza dei principi dell'organizzazione musicale non si esprime in teorie, ma in atti di riconoscimento.

I toni nella musica sono sentiti in uno spazio proprio. Non si mescolano ai suoni del mondo che li circonda, sebbene possano esserne soffocati. La musica esiste in questo suo mondo e si eleva, libera, dal mondo degli oggetti. E nemmeno ascoltiamo i toni musicali come se appartenessero all'ordine causale. Il Mi che ascoltiamo non ci colpisce in quanto effetto di qualcuno che suona il clarinetto, piuttosto è la risposta al Re che lo prece-

deva e richiama il Fa che lo segue. Quando Brahms passa il secondo tema dell'ultimo movimento del *Concerto in Re minore* per pianoforte, dall'orchestra al piano e di nuovo da capo, noi sentiamo una sola melodia, che salta elettricamente tra questi due poli. Ogni nota cade in sequenza, come se fosse indifferente al mondo delle cause fisiche, e rispondesse soltanto a quella che l'ha preceduta e alla forza che eredita dalla linea musicale. C'è una "causalità virtuale" che genera tono su tono nella linea musicale, anche quando gli stessi toni sono prodotti da strumenti fisici differenti. Il mondo fisico qui rimane sullo sfondo.

La causalità virtuale della linea melodica opera in uno spazio virtuale. La diffrazione di un suono per noi ha un "alto" e un "basso". La musica sale e scende in uno spazio unidimensionale, e abbiamo la chiara impressione sia della rapidità della musica, sia della distanza attraverso la quale passa. I toni definiscono i luoghi, e gli intervalli misurano le distanze. Gli accordi possono essere pieni, vuoti, distesi, contratti o densi; queste descrizioni spaziali catturano ciò che sentiamo quando riconosciamo la musica in un accordo.

Tuttavia, esaminando la questione con occhio filosofico, vedreste che quelle descrizioni spaziali sono profondamente misteriose. Supponete che una melodia inizi con un clarinetto che suona un Mi, e che salga fino al Sol con la tromba. Sentite un movimento nello spazio musicale e un cambio di timbro. Ma cos'è che si muove davvero? Ovviamente, non è il Mi che cambia in Sol, perché Mi è essenzialmente la nota che è. E non è neanche il clarinetto a "muoversi" verso la tromba.

Inoltre, il "clarinetto" nell'esperienza musicale è la descrizione di un colore, non di una causa. Più si cerca qualcosa che nella musica si *muova* realmente, e più è difficile trovarla; la melodia in sé stessa non si muove, trattandosi di una sequenza di note, ognuna delle quali è fissata per sempre al "luogo" in cui viene ascoltata. L'"inutile spazio" dei versi di Rilke è davvero inutile, perché non è affatto uno spazio, ma solo l'apparenza di uno spazio.

Eppure, lo sentiamo come spazio e l'esperienza del movimento è inelimi-nabile. Inoltre, è uno spazio che in altri sensi è molto simile a uno spazio fisico unidimensionale. Abbiamo già visto che c'è una causalità virtuale

che opera tra gli eventi in questo spazio: i toni di una melodia sono risposte ai toni che li precedono, e cause dei toni che li seguiranno. È anche uno spazio attraverso il quale si esercitano delle forze: magnetiche e gravitazionali, che tendono i toni in diverse direzioni e con intensità differenti. Quando la musica cade da una settima dominante alla tonica, con la settima che conduce, la dominante nel basso tira giù la settima nella terza della tonica. All'inizio della *Sagra della primavera*, dopo che il fagotto ha suonato in Do minore per una battuta, il corno entra in Mi diesis e si può sentire che la melodia lo spinge via e fuori dalla linea musicale. Il fagotto ha stabilito il campo di forze, che è esercitato contro l'intruso. I toni diventano più accesi e più sostenuti, mentre quelli nel basso sono pesanti e, se riempiti dall'armonia vicina, dolorosi da elevare – così come i violoncelli, i fagotti e i bassi, alla fine della *Sesta sinfonia* di Čaikovskij, collassano sotto il peso, e la musica si infrange e muore. Le melodie affondano e si elevano, si spingono contro le barriere ed entrano in luoghi di riposo e serenità. La musica è attività e gesto, e ascoltandola ci muoviamo con lei, senza alcuna coscienza del fatto che le forze e i campi contro cui lottiamo non sono presenti anch'essi nella musica.

Com'è organizzato questo "inutile spazio"? È normale dire che le componenti cruciali dell'organizzazione musicale, a parte il tono, siano tre: ritmo, melodia e armonia. Ma come sono definite? Quando sentite un ritmo, cosa sentite esattamente? Se i suoni si presentano in una sequenza regolare, potete sentirli come se fossero organizzati ritmicamente, ma potreste comunque non farlo (come quando sentite il rumore del treno sulle rotaie). E i suoni arrangiati irregolarmente potrebbero essere immensamente ritmici, come l'ultimo movimento della *Sagra della primavera*. Sembra che quando ascoltiamo un ritmo, raggruppiamo i suoni in misure, e ancora, in battute all'interno di ogni misura, come se dovessimo consentire alle toniche e agli accenti di cavalcare la cresta di un'onda. Quest'onda non è lì, nei suoni – infatti, potrebbero essere raggruppati in innumerevoli modi contrastanti. Ma è nel modo in cui sentiamo i suoni, immergendoli nella nostra percezione con una forza che li tiene uniti e che induce una forza costantemente fluttuante.

E la melodia? Anche questo fenomeno che sembra facile da riconoscere, in realtà è molto difficile da decifrare. Quando ascoltiamo una melodia, sentiamo qualcosa che, a un certo punto del tempo, incomincia. Ma cosa incomincia? E dove, esattamente? Una melodia introdotta da una anacrusi, come nel tema principale dell'ultimo movimento della *Prima sinfonia* di Brahms, può essere sentita come un inizio sia sull'anacrusi, sia sul tempo in battere a cui conduce. Per molti inizia in qualche punto tra i due, a mezz'aria, per così dire. Una volta iniziata, una melodia procede attraverso lo spazio musicale – ma non necessariamente a un finale definito (pensate alla melodia che apre il *Secondo concerto per piano* di Rachmaninov). E, mentre dura, non richiede neanche che ci sia un *suono*. Il tema principale dell'ultimo movimento dell'*Eroica* di Beethoven è costituito per lo più da silenzi, ma la melodia continua attraverso questi silenzi, indifferente alla presenza o all'assenza del suono orchestrale. È come se i suoni *puntassero* alla melodia, che esiste altrove, nello "inutile spazio" che le è proprio. Ecco una sorprendente illustrazione della differenza tra il mondo fisico dei suoni e il mondo "intenzionale" della musica.

Le difficoltà che incontriamo nel definire la melodia raddoppiano nel caso dell'armonia. Le melodie e gli accordi sono entrambi "unità": entità musicali con parti distinte, che, tuttavia, vengono sentite come *una cosa sola*. Però, sono unità di tipo diverso: una è un'unità nel tempo, l'altra un'unità di toni simultanei. Non tutte le sequenze sono melodie e non tutte le "simultaneità" sono accordi. Sia l'unità diacrona sia quella sincrona nella musica ammettono molte varianti. Perciò, facciamo una distinzione tra unità diacroniche, tra melodie, frasi, motivi e temi. Una frase è sentita come un "blocco da costruzioni" che vive, che si muove – un "sasso" che emette "musica che si rinnova". I temi possono essere melodici o semplicemente "architettonici", come il tema costruito dalle quinte che apre il *Concerto per violino* di Berg, e che difficilmente potrebbe essere definito melodia ("aria").

Così, anche gli accordi esistono in molte varietà: armoniosi e dissonanti, aperti e chiusi, saturi e insaturi. Alcuni "esigono una soluzione", mentre altri sono completi in sé stessi. Ciò che fa di un accordo quello che è, non

dipende solo dai toni e dagli intervalli che lo compongono, ma anche dal contesto musicale in cui occorre. Quello che in Mozart potrebbe essere descritto come una "settima semidiminuita", appare in Wagner come il famoso "accordo di Tristano" – la differenza non sta nei suoni intonati da cui è composto, ma nella sintassi musicale che lo classifica. I toni possono essere suonati insieme, senza formare un accordo, anche se sono, dal punto di vista acustico, parte di una singola armonia. Nel classico contrappunto raramente riconosciamo degli accordi nelle simultaneità, poiché ogni voce è come se corresse attraverso di esse senza pausa. L'unità di un accordo sembra essere *sui generis*: è un'unità che "sentiamo" nei toni, ma che non è riducibile alla loro convergenza fisica.

La caratteristica critica delle melodie, dei motivi e delle frasi, è la presenza di una o più "frontiere": eventi che costituiscono un inizio e una fine e che possono essere più o meno permeabili, più o meno resistenti all'invasione esterna, più o meno definitivi nel portare a una chiusura il movimento musicale. Possono esserci frasi che si aprono come quella di tre note che apre la *Quarantesima sinfonia* di Mozart (ecco una domanda interessante: quando "parte" la melodia esattamente, quando termina l'anacrusi e incomincia il tempo in battere?). O possono chiudersi all'inizio (non sentite come una prosecuzione della frase precedente), come il motivo di apertura della *Quinta* di Beethoven; o chiuse alla fine, come il motivo in scala discendente dell'ultimo movimento del *Concerto per mano sinistra* di Ravel. Questo fenomeno di chiusura è spesso citato dai musicologi come radice della struttura musicale della tradizione classica occidentale; il tentativo di spiegarlo in altri termini arriva inevitabilmente al punto in cui si scopre che non lo si può descrivere, se non usando metafore tratte da contesti profondamente diversi da quello musicale.

Per quanto possa essere difficile *descrivere* ciò che sentiamo nella musica, non c'è dubbio che la sentiamo, che per noi è completamente immediata, intelligibile e di largo interesse. Nell'inutile spazio della musica, sentiamo quelle unità musicali – i "sassi" della melodia e dell'armonia – impiegati per costruire i templi viventi in cui vaghiamo liberamente, liberi, appunto,

dalle costrizioni terrene. Gli individui in questo spazio musicale – armonie e melodie – non sono come gli individui nello spazio fisico. Per dare un esempio, possono essere simultaneamente in due luoghi differenti, quando le melodie suonano in canone. Le melodie sono eventi, la cui struttura interna è una struttura di movimento, anche se ivi niente si muove davvero. Anche le armonie sono eventi, con strutture di forza e di tensione, che creano delle valenze verso cui le altre armonie si raccolgono e si uniformano.

La musica, così concepita, non è solo un suono piacevole. È l'oggetto intenzionale di una percezione musicale: ciò che sentiamo *nei* suoni quando li riconosciamo come musica. La percezione musicale implica un raggruppamento immaginario di toni all'interno di frasi, misure e accordi; ed è un raggruppamento soggetto a emendazione, nel momento in cui ascoltiamo o studiamo ciò che sentiamo. Ecco perché la musica può essere compresa o fraintesa: capirla significa sentire un ordine che "dà un senso ai suoni". Portando all'attenzione di qualcuno le caratteristiche che non ha sentito o a cui non ha prestato attenzione, posso fare in modo che la musica gli "dica qualcosa" e che l'ordine che non aveva colto all'inizio, ora venga ascoltato. Questo ordine non è una parte del mondo dei suoni: solo gli esseri razionali possono percepirlo, poiché ha origine nella mente autocosciente. Quando sento la musica con la giusta comprensione, in qualche modo mi ci butto *dentro*, impregnandola di una vita che si origina in me. Allo stesso tempo, questa vita, proiettata fuori dalla sua prigione umana, assume un altro carattere: si muove liberamente in uno spazio "inutile", dove gli oggetti corporei non possono più ostacolarla. La musica, perciò, offre un'immagine del soggetto libero dal mondo degli oggetti, e che si muove come e dove vuole. Non descrive il soggetto trascendentale: ma lo *mostra* come dovrebbe essere, se *potesse* essere mostrato.

Lo spazio della musica non può essere commisurato a quello fisico; analogamente, il tempo della musica non può essere commisurato a quello fisico. La stessa melodia può essere suonata lentamente o velocemente; i "puri eventi" della musica sono reversibili, come avviene quando un tema è suonato al contrario, o un passaggio torna indietro al suo punto di inizio (come

la musica del film per la *Lulù* di Berg); un motivo può essere suonato ora come una melodia, ora come un accordo – come il motivo della maledizione nell'*Anello* di Wagner. Sebbene la musica non possa liberarsi dalla prigione del tempo, l'ordine temporale che rivela non è in chiara relazione con l'ordine del tempo fisico. Un vasto oceano di tempo musicale divide i colpi del grande tamburo nella *Decima sinfonia* di Mahler: ma solo qualche secondo li separa fisicamente; il tempo si muove lentamente e pigramente nelle misure d'apertura della *Creazione* di Haydn, ma rapidamente, fortemente e col massimo dei riflessi nell'ultimo movimento della sinfonia *Jupiter* di Mozart; il tempo è frammentato nel *Concerto opera 24* di Webern, e sparpagliato come stelle. In queste e in innumerevoli altre maniere, troviamo impossibile sentire la musica solo come una serie di eventi nel tempo fisico, in una relazione di "prima e dopo" con gli eventi del mondo fisico che la circonda. Ogni opera musicale si realizza nel suo proprio tempo, "rinnovata" da quei "sassi" che possono scivolare liberamente in entrambe le direzioni. Da qui deriva l'esperienza, in musica, di individui che "prendono" il tempo in cui ricorrono, escludendo da lì altri individui, come l'accordo tonico finale di una sinfonia classica, che elimina tutti gli altri toni dallo spazio che occupa. In tutti questi aspetti, il tempo musicale assomiglia allo spazio: è una rappresentazione "spazializzata" dell'ordine temporale.

Certamente, non tutte le opere musicali forniscono queste strane esperienze in uguale misura. È solo un profondissimo lavoro di stile e di architettura che può porre il soggetto che si muove liberamente in questo inutile spazio a costruirvi la sua "divina alcova". I capolavori della musica, tuttavia, possono elevarci dai nostri spazio e tempo a uno spazio e a un tempo ideali, ordinati da una causalità ideale, che è la causalità della libertà. Dal tempo ideale della musica, si può dire, il passo verso l'eternità è breve. A volte, ascoltando una "fuga" di Bach, un tardo quartetto di Beethoven o uno dei temi, infinitamente spaziosi, di Bruckner, ho idea che proprio il movimento che sento sia stato colto da me in un singolo istante: che ogni cosa di questo movimento si sia dispiegata nel tempo prima di me solo accidentalmente, e che avrebbe dovuto essermi nota in un'altra maniera,

così come mi è stata fatta conoscere la matematica. L'entità musicale, infatti – che si tratti di melodia o di armonia –, è solo un visitatore del *nostro* tempo; la sua individualità è già emancipata dal tempo reale, e rimane illesa da tutte quelle trasformazioni del tempo musicale a cui ho fatto riferimento. Possiamo, perciò, arrivare a pensare quest'individuo totalmente emancipato dal tempo, eppure, *comunque un individuo*. Nell'esperienza della musica possiamo cogliere di sfuggita cosa potrebbe essere, per uno stesso individuo, esistere nel tempo e nell'eternità. E quest'incontro col "punto di intersezione del senza tempo con il tempo" è anche un incontro col soggetto puro, liberato dal mondo degli oggetti e che si muove obbedendo alle leggi della sola libertà.

Certamente, questo non ci rende in grado di concepire come io o voi possiamo esistere nell'eternità. Ma la difficoltà di concepirlo è una prova definitiva di impossibilità? Considerate un altro caso: nella natura delle cose non possiamo concepire uno spazio che sia tridimensionale, finito ma illimitato. Ma *possiamo* concepirne l'equivalente in uno spazio bidimensionale (per esempio, la superficie di una sfera). Chiedere a qualcuno di concepire un individuo concreto (una persona) che esista eternamente, potrebbe essere simile. Potremmo dire: tu sai com'è per una melodia, che esiste nel tempo ideale, esistere anche nell'eternità. Ora, supponiamo lo stesso di un oggetto concreto, nel tempo fisico reale. In qualche modo, diremmo: tu sai già com'è, per uno spazio bidimensionale, essere finito ma illimitato. Ora, supponiamo lo stesso in tre dimensioni. Eppure, non potete *immaginarlo*!

Non ho supposto (per il momento) che questi ultimi pensieri contenessero la risposta ai problemi che ci hanno turbati: quelli sul rapporto tra il senza tempo e il tempo, e tra soggetto e oggetto. Ma, in qualche modo, ci hanno condotto verso l'indicibile e ci hanno dato una guida per l'ultima parte del viaggio – ed è stata la musica a guidarci, non la filosofia. Il filosofo dovrebbe ora accettare il consiglio di Wittgenstein, e consegnare al silenzio ciò di cui non si può parlare. Dovrebbe tornare sui suoi passi, al regno del tempo e degli oggetti – il regno da cui nasce tutto il nostro pensiero e a cui tutto il nostro pensiero tende.

12
LA STORIA

Gli esseri autocoscienti esistono nel tempo e del tempo stesso sono anche coscienti, come condizione a cui sono vincolati. A differenza degli animali, che esistono solo nel momento, prendono in costante considerazione il prima e il dopo. E non solo il prima e il dopo di *sé stessi*, ma anche quelli della comunità in cui vivono, e dell'intero genere umano. Questo è ancora più vero per i moderni, che vivono nella luce della storia e che hanno esperienza del presente in relazione al passato. La storia è diventata una delle premesse maggiori della coscienza moderna, e uno dei fenomeni che riteniamo tra i più importanti da capire nel nostro stesso interesse.

"Filosofia della storia" significa due cose differenti. Da una parte, c'è il soggetto, più o meno inventato da Hegel: l'esame filosofico della storia dell'uomo, per scoprire il suo significato e il luogo dell'autocoscienza al suo interno. Dall'altra, c'è il tentativo di spiegare cos'è o dovrebbe essere la *comprensione* storica, e come si relazioni ad altri tipi di comprensione – come la comprensione scientifica, antropologica o culturale. Si può esprimere tale distinzione come se fosse quella tra filosofia della *storia* e filosofia della *storiografia*. Sono entrambe ambiti vasti e controversi, ma non sarebbe giusto lasciare l'argomento senza dare loro neanche uno sguardo.

Hegel credeva che la delucidazione della storia fosse uno dei compiti fondamentali della filosofia. Per due ragioni: prima di tutto perché tutte le istituzioni umane e gli sforzi collettivi sono forme di *coscienza*, modi in cui il soggetto si *realizza* nel mondo oggettivo. In secondo luogo, perché la Coscienza dal punto di vista di Hegel ha un carattere evolutivo, condotta com'è dalla ragione ad avanzare da forme "astratte" e "immediate" a realtà più concrete e oggettive. È possibile scoprire leggi *a priori* dello sviluppo storico, semplicemente riflettendo sul movimento "dialettico" che è intrinseco allo "spirito" nella sua forma

oggettiva. La Filosofia della storia espone queste leggi, e così mostra come interpretare gli eventi storici sotto la loro luce, eliminando ciò che è accidentale, secondario o semplicemente spettacolare, scoprendo lo *Zeitgeist*, lo "spirito del tempo", che è l'essenza più intima di tutto ciò che accade in un'epoca.

Questa esilarante teoria ebbe un impatto così forte sul pensiero del XIX secolo, che perfino quelli che, come Marx, la contestavano, si lasciarono sedurre dalla visione e dalle emozioni che aveva ispirato nei suoi seguaci. *Le lezioni di filosofia della storia* di Hegel rimangono uno dei grandi documenti della cultura ottocentesca, la cui influenza è ovunque evidente nel nostro mondo moderno o postmoderno. È evidente anche in tale mia ultima esitazione, poiché è solo un tipo di hegelismo a farci pensare che il "mondo moderno" sia finito ed esaurito, e che ci aspetti un nuovo e necessario *Zeitgeist*. In questo capitolo esaminerò alcune delle concezioni che hanno portato a questa strana conclusione.

È impossibile accettare la filosofia della storia di Hegel: solo la selezione dozzinale, la distorsione e la drammatizzazione possono far sì che sembri che la storia sia condotta dallo spirito umano, e solo la metafisica idealista di Fichte e di Hegel può fare dello *Zeitgeist* una idea lontanamente plausibile. Tuttavia, c'è un senso nel quadro hegeliano – non come una filosofia della storia, ma come una filosofia della storiografia. Lo studio della storia non può offrire delle teorie che *spieghino* il passato, così come la fisica spiega l'arcobaleno. Non soltanto i fatti sono troppo complicati; lo storico non ha un metodo sperimentale con cui controllare le sue ipotesi e deve confrontarsi su una inverificabile e, come regola, infalsificabile congettura. Le "leggi" che propone sono vaste, varie e *a priori*.

Sulla scia di Hegel furono fatti dei tentativi per arrivare a una "scienza" naturale della storia, il più famoso dei quali è stato quello di Marx, che desiderava "rimettere Hegel sui suoi piedi", mostrando che le "leggi del movimento" della società umana non sono spirituali bensì "materiali". La società è guidata dai bisogni materiali dell'uomo, e dai

passi economici fatti per soddisfarli. Nessun altro pezzo di pseudoscienza è stato più influente di questo, ed è una misura del suo carattere *a priori* che ogni applicazione pratica della teoria marxista abbia portato non solo alla tirannide, ma anche al collasso economico e sociale.

Potremmo abbandonare il futile progetto di una scienza degli eventi storici, senza rinunciare al tentativo di *capirli*. Come ho sostenuto nel capitolo 1, ci sono molti tipi di "Perché?", e solo uno di questi vuole una causa. Quando studiamo l'azione umana cerchiamo ragioni. Ci sono ragioni che spiegano e ragioni che giustificano. Ci sono anche ragioni che "rendono un'azione intelligibile", mettendoci nelle condizioni di coglierla in un altro modo. Tali ragioni non possono né spiegare, né giustificare, ma semplicemente *ridescrivere* l'azione, così da collocarla nel contesto del nostro decidere. Per esempio, un'azione cambia carattere ai miei occhi, quando la vedo come parte di un rito – anche quando non ho idea di che tipo di rito sia, o che tipo di ruolo abbia al suo interno. Leggo i gesti, le espressioni e i movimenti differentemente, e ciò che in un momento può essere sembrato grottesco, ora può avere un senso. Analogamente, un abito può essere visto in modo diverso, a seconda del fatto che tu creda che sia un abito da tutti i giorni, o per una occasione speciale, elegante, o che sia una uniforme. Rispondendo alla domanda "Perché lui indossa quell'abito?", puoi rispondere "Perché è una uniforme", senza dire niente di definito sulle intenzioni della persona che l'indossa. Per molti intellettuali parigini è stata una *scoperta* apprendere che gli abiti maoisti che avevano adottato negli anni Sessanta erano delle uniformi. Tuttavia, vedendoli come uniformi, avreste una maggiore conoscenza della gente che li indossava. Avete trovato il concetto con cui *collocare* il comportamento di quelle persone nel mondo umano.

Ispirato dalla teoria morale di Kant, il teologo romantico Friedrich Schleiermacher (1768-1834) sostenne che l'interpretazione delle azioni umane non può mai essere realizzata coi metodi usati nelle scienze

naturali. L'agire umano deve essere compreso come l'azione di un soggetto libero, motivato dalla ragione e capito attraverso il dialogo. Lo stesso vale per i testi, che possono essere interpretati, pensò Schleiermacher, solo attraverso un dialogo immaginario con il loro autore. L'ermeneutica – l'arte della interpretazione – implica la ricerca di ragioni, è il tentativo di comprendere un testo come un'espressione dell'attività razionale, proprio quell'attività che è manifesta in me.

Un tardo filosofo kantiano, Wilhelm Dilthey (1833-1911) estese il "metodo" ermeneutico di Schleiermacher all'intero mondo umano. Cerchiamo di capire le azioni umane, sosteneva, non spiegandole in termini di cause esterne, ma "da dentro", con un atto di autoproiezione razionale, che Dilthey chiamò *Verstehen*. Nella comprensione della vita e dell'azione dell'uomo, dobbiamo individuare i concetti attraverso i quali l'altra persona agisce sul mondo e ne ha la percezione. Per esempio, comprendo il tuo timore di parlare in un certo luogo, una volta che lo concettualizzo come fai tu, come luogo "sacro".

Secondo Dilthey, i nostri modi di concettualizzare il mondo della vita di ogni giorno non seguono le indicazioni della spiegazione scientifica. Piuttosto, rappresentano il mondo "pronto per l'azione". Io vedo il mondo sotto l'aspetto della mia stessa libertà, e in base a essa, lo definisco e reagisco a esso. Di fronte a me non c'è un appartenente alla specie *Homo sapiens*, ma una *persona*, che mi guarda e sorride; dietro di lei non c'è un pezzo di tessuto organico ripiegato, ma una *sedia* su cui posso sedermi; sul muro non c'è un insieme di colori chimici, ma un *quadro*, su cui è riprodotto il volto di un *santo*, e così via. In breve, non ci limitiamo soltanto a instaurare un dialogo con l'altro; noi abbiamo un dialogo costante col mondo degli oggetti, plasmandolo attraverso le nostre definizioni, in modo da farlo corrispondere alle nostre aspettative razionali. Le nostre categorie non *spiegano* il mondo, piuttosto gli conferiscono un *significato*. Quando riconosco come uniforme l'abito dell'intellettuale parigino, ho trovato il suo significato come oggetto dell'intenzione e del desiderio umani.

La storia

Deve essere vero, o qualcosa di molto vicino al vero, se l'argomentazione dei precedenti capitoli è stata convincente. La posizione del soggetto rispetto agli altri soggetti è interrogativa, e questo atteggiamento interrogativo investe anche gli oggetti, concettualizzandoli non solo per come sono, ma per come appaiono alla luce dei nostri interessi. Nel caso degli oggetti, su cui possiamo fare esperimenti e che utilizziamo ogni giorno, i concetti della nostra comprensione comune intenzionale danno subito adito ad altre e più profonde classificazioni, fondate sul metodo scientifico. Nel caso degli altri soggetti, questa transizione può verificarsi solo con difficoltà, e solo col rischio di perdere di vista ciò che stiamo cercando di capire. Le "scienze umane" sono proprio dei tentativi di riordinare *l'apparenza* del mondo umano, non per indagare sulle sue cause sotterranee, ma per impostare un dialogo con essa, e per scoprirne il significato come oggetto di interesse umano.

Il termine "scienze umane" è la miglior traduzione possibile del tedesco *Geisteswissenschaften*; ma proprio come "umano" è un pessimo equivalente di *Geist*, che significa spirito, anche "scienza" è una cattiva traduzione di *Wissenschaft*, che significa conoscenza, esperienza e saggezza, così come *scientia* in latino. Tali questioni semantiche non sono superflue, poiché vanno al cuore del progetto di Dilthey. Il tentativo di rendere scienza le materie letterarie e umanistiche minaccia l'effettiva comprensione che esse contengono. È un tentativo che sacrifica l'apparenza umana alla realtà non umana, e presenta la comunità di soggetti a cui ci relazioniamo come un sistema di oggetti.

Questo, allora, è il punto dello studio della storia. Le categorie e le classificazioni storiche ordinano il passato nei termini del suo *significato*, come oggetto del dialogo razionale. Una valida categoria storica ci aiuta a capire il "Perché?" di una azione passata, di un passato modo di pensare, di una passata sequenza di eventi, così da vedere come i soggetti umani abbiano potuto agire e pensare in quel modo. Per esempio, il concetto di Rinascimento classifica insieme una serie di ambizioni, di progetti e di artefatti, nei termini di una comune posizione rispetto al

mondo. Mettendo insieme gli scritti di Alberti, le opere del Bramante, i progetti politici dei Medici e la nuova polifonia, abbiamo l'impressione di comprenderli più a fondo: possiamo interrogarli meglio, chiedere "Perché?", trovare una ragione che per noi abbia un senso. Se pensiamo a essi in questi termini, iniziamo a cercare dei paralleli, per capire com'è che Brunelleschi stesse facendo "lo stesso tipo di cose" di Josquin Desprès, o Cosimo de' Medici quello di Piero della Francesca. Non è assurdo pensare a questo tipo di spiegazione nei termini suggeriti da Hegel: cerchiamo lo "spirito" comune di un'epoca, nella speranza che un'azione abbia senso alla luce di un'altra, così come in un rito, un gesto inizia ad avere senso quando viene messo in relazione con gli altri gesti che lo circondano, anche se ognuno di essi, da solo, non può essere intelligibile.

Sicuramente, in questo ci sono dei pericoli. Potremmo iniziare a confondere l'ermeneutica con un tipo di determinismo *a priori*, credendo che azioni contemporanee *debbano* esprimere lo stesso spirito; per esempio, che, vivendo nell'Italia del Rinascimento, si *dovesse* essere un umanista, un classicista, un credente nei valori dell'antichità, un amante della mitologia pagana e della polifonia costruita in terzi. Hegel incoraggia questo tipo di determinismo, come le discipline accademiche che spuntarono fuori dalle sue idee – soprattutto la storia dell'arte, che molto contribuì a creare la periodizzazione della nostra cultura che è ancora adesso accettata. Tale determinismo è precisamente ciò che l'approccio ermeneutico dovrebbe evitare. Un'ermeneutica della storia vuole comprendere gli eventi storici come azioni *libere* di soggetti individuali, che, tuttavia, concepite nell'insieme, hanno una apparenza comune, o *Gestalt*. Se diciamo che questo o quell'evento *debba* essere così com'è, o che nel contesto della *Gestalt* sia *inevitabile*, non stiamo parlando realmente in termini causali. Il concetto di inevitabilità che qui usiamo è quello che ricorre anche nel giudizio estetico: come quando dico che quest'accordo è inevitabile, o che il carattere di Calibano è richiesto dall'opera. Qui, la necessità è una necessità *sentita*, che deri-

va dal nostro senso artistico. Tale necessità è il più elevato tipo di libertà, e non è determinata dal contesto in nessun modo.

La forma più dannosa di determinismo storico emerge dal nostro tentativo di capire il presente. Le categorie storiche, trattando tempi sufficientemente remoti e popoli altrettanto misteriosi, possono metterci a confronto con i fatti che descrivono e quindi accrescerne la nostra comprensione. Vediamo i periodi e i movimenti del passato in termini drammatici, mettendo in luce i motivi portanti, i concetti condivisi e i maggiori punti di conflitto, per evidenziare il tipo di ordine che comprendiamo dall'insieme delle caratteristiche umane. Un periodo storico è come una persona collettiva, che ci parla attraverso le epoche, permettendocene una coerente interpretazione. È così che dovremmo capire il Rinascimento, il Medioevo, la Riforma, la Controriforma e l'Illuminismo. Questi periodi o movimenti non hanno chiari confini temporali, e l'aspetto in cui si presentano è spesso ambiguo, come quello di un dipinto. Tuttavia, possiamo capirli così come capiremmo degli attori: incarnano una trama di motivazioni umane, in termini che fanno emergere il come e il perché delle emozioni, delle credenze e dei desideri.

Quando proviamo a vedere la nostra epoca o la società in questi termini, tuttavia, all'inizio, ne perdiamo la vicinanza. Le categorie storiche sono destinate a essere applicate al *passato*: riassemblano i frammenti del tempo registrato in una fedele e coerente rappresentazione, così che noi possiamo relazionarci a esso in maniera proficua. Ma ciò è ragionevole solo perché non abbiamo alcun *altro* modo di confrontarci con esso: alcun altro modo di interrogare direttamente il passato o di cambiarlo a seconda dei nostri ideali o delle nostre concezioni. Siamo costretti a guardarlo da una distanza incolmabile, così come facciamo con gli attori di un'opera teatrale. Se assumiamo questa medesima posizione nei confronti del nostro stesso tempo, finiamo col disimpegnarci da esso, spersonalizziamo il mondo in cui viviamo, proprio vedendolo come persona collettiva. E da questo possono conseguire

pesanti risultati, come capitò con la lettura che Lenin diede di Marx o con quella che Goebbels diede di Spengler. L'estetica della storia diventa la scienza del presente e la profezia del futuro.

È sotto questa luce che dovremmo capire il concetto di postmodernità, oggi così di moda. Sono riluttante a dare un'altra delle molte definizioni di "modernità", ancora meno a incoraggiare la credenza che il mondo "moderno" sia tutto d'un pezzo. Tuttavia, ci fu un cambiamento quando la gente incominciò a definirsi moderna – in qualche modo, "avulsa da" i propri predecessori, relazionandosi a loro in maniera nuova e autocosciente. E questa potrebbe servire come definizione di modernità: la condizione in cui il termine viene definito dalle persone coinvolte. Infatti, c'è una grande differenza tra vivere nella storia – che per degli esseri autocoscienti è inevitabile – e vivere secondo *un'idea* della storia e della propria posizione al suo interno.

Si potrebbe mettere la questione sotto un'ottica diversa e più provocatoria. I moderni non vivono nel presente. Vivono nella passatezza del presente – affrontando ogni momento così come *sarà* da un punto di vista ancora più futuro. I moderni vivono come se arrivassero nel presente dal futuro, e anche se colgono il momento presente, questo viene offuscato dal suo stesso passato e cade dalle loro mani nel mare sconfinato del ricordo e dell'oblio. Quando le persone sostengono che il mondo moderno è finito, e che stiamo entrando nel periodo postmoderno della nostra cultura, in un certo senso esprimono la loro aderenza alla modernità nella sua forma più tardiva, inventando un'altra categoria storica, con cui riassumere e vanificare il passato del momento presente, e guardare al mondo come cosa che scompare progressivamente. Ma esprimono anche il sentore che proprio la pratica di vedersi sempre "un passo avanti" ha perso la sua attrattiva.

Osservato dal punto di vista della storia intellettuale, il mondo "moderno" è nato dalla rivoluzione scientifica del XVII secolo, dall'ideale del governo secolare e democratico, dalla rivoluzione industriale e dalla pressione dell'educazione e dell'emancipazione che portarono al col-

lasso delle vecchie idee di sovranità, e alla convinzione che l'individuo non potesse essere mai obbligato a qualcosa che non avesse scelto egli stesso. Quei grandi eventi si appartengono gli uni agli altri, come causa o effetto del progresso della scienza; e il termine "Illuminismo" è ora usato spesso per fare riferimento a essi, essendo stato introdotto da Kant in uno dei primi tentativi di scrivere "la storia del momento presente". Insieme esaltano l'idea del "progresso" al ruolo di un principio dominante in ogni ambito di cimento umano e scientifico, culturale o politico che sia. E può essere che questa idea abbia perso la sua sovranità sul nostro pensiero – e giustamente, se si considerano i danni che ha provocato.

Il filosofo francese Jean-François Lyotard affrontò la questione in maniera diversa. In *La condizione postmoderna* (1979) sostenne che la modernità dovrebbe essere caratterizzata in termini di alcune "narrazioni" (egli, in effetti, le chiama, non si sa perché, "metanarrazioni") di "legittimazione": con cui intende dottrine, storie, teorie e idee che portano alla conclusione che le istituzioni e le pratiche sono ben fondate e legittimate, che nel mondo va tutto bene, che Dio stia o no nel suo paradiso. Le società tradizionali acquistano la loro legittimità dalle narrazioni retrospettive – i miti, gli archetipi e le religioni che fissano la tribù nella storia. Le narrazioni che caratterizzano l'era moderna guardano oltre, puntando a un futuro stato di emancipazione e di più alta conoscenza; le privazioni e le ingiustizie presenti sono rese tollerabili, se considerate come stadi intermedi verso questo maggiore stato di elevazione, o intollerabili, se rivelate come ostacoli. E questo stato futuro – l'idea che si deve realizzare (libertà, illuminismo, socialismo, prosperità, uguaglianza e così via) – ha un valore di "legittimazione", perché è universale. Le narrazioni della modernità sono "cosmopolite", per usare un'altra espressione di Kant: sono promesse fatte a tutta l'umanità.

La condizione postmoderna arriva più o meno quando tali narrazioni hanno cessato di essere credibili. L'ultimo alito di speranza è stato

respirato e ci troviamo in mezzo alla rovina delle nostre care illusioni, a guardare un mondo la cui legittimità può essere messa in discussione all'infinito, ma mai avallata. Non riusciamo più ad affermare niente e non ci rimane altro che scegliere tra disperazione e ironia.

Niente del genere, comunque, potrebbe essere vero. Se *sembra* vero, è perché lo scrittore è stato tentato dalla "storia del momento presente", verso una posizione di determinismo. Se pensiamo che le categorie storiche ci mostrino come *debbano* essere le cose, e che l'era in cui viviamo sia intelligibile solo come era della postmodernità, allora possiamo trovarci a dover scegliere tra ironia postmoderna e disperazione postmoderna. La risposta corretta alla diagnosi, però, è lasciar perdere la condizione "moderna" o "postmoderna" per guardare seriamente al mondo dell'uomo. Se non troviamo legittimità nell'idea di progresso, allora rinunciamo a guardare avanti nel tempo in questo modo, e studiamo le cose come erano e come sono. Una piccola dose di filosofia ci persuaderà che le persone hanno *sempre* sbagliato a guardare al futuro come a un test di legittimità, piuttosto che guardare al passato. Il futuro, a differenza del passato, è sconosciuto e non è sperimentato. Molti rispettabili pensatori moderni si resero conto di questo fatto e provarono a comunicarlo (contro la pressione dell'entusiasmo degli "educati a metà") ai loro contemporanei: Burke, per esempio, Coleridge, Tocqueville, persino Hegel. L'attrazione dei modernisti per il futuro dovrebbe essere vista come un'espressione di disperazione, non di speranza; l'ironia postmoderna è solo un tentativo di ricatturare un ingrediente di ogni vera filosofia – di ogni filosofia che riconosca che siamo soggetti e oggetti, e che tra queste due condizioni esiste una barriera insuperabile e che, tuttavia, in ogni momento siamo costretti a superare.

In questi ultimi paragrafi ho considerato una questione che ha a che fare con la storia delle idee. Se prendete sul serio la filosofia, riconoscerete subito che la storia della filosofia è un argomento molto diverso dalla storia delle idee. La storia della filosofia è una branca della

filosofia. Consiste nell'esposizione e nella critica di argomentazioni estrapolate dal loro contesto storico e valutate per la loro validità. Qui le idee sono studiate per la luce che gettano sulle domande che ancora ci riguardano, come quelle che ho trattato in questo libro. La storia delle idee, invece, è una branca della *storiografia*. Uno storico delle idee si interessa all'origine e all'influenza di un'idea, ma può essere indifferente alla sua verità o alla sua validità. Un filosofo dovrebbe non interessarsi a quelle "narrazioni di legittimazione" che affascinano Lyotard: non sono *mai* credibili, neanche nel momento in cui hanno iniziato a circolare. La maggior parte delle persone non può pensare chiaramente o coerentemente; sicché alcune assurde concezioni tendono ad avere un maggiore impatto storico di quello di argomenti più seri, e pensatori minori a essere in primo piano nella storia delle idee. La storia delle idee non è una storia di ciò che è credibile, ma della volontà di credere.

Se facciamo un passo indietro dalla storia delle idee al regno della filosofia pura, troviamo che né moderno, né postmoderno sono concetti che possono aiutarci. Le risposte filosofiche possono non essere eterne; ma le domande sono ricorrenti. E questo è ciò che dobbiamo aspettarci. La nostra condizione, vista nel modo appropriato, non è né temporale, né atemporale. Come intuì Nietzsche, l'autocoscienza richiede "l'eterno ritorno", in cui tutto ciò che pensiamo e che facciamo è ora e sempre. Il tentativo di spiegare il significato di tutto ciò è il compito che può essere portato a termine solo abbandonandolo – conducendo il lettore al punto in cui la musica delle sfere possa, infine, essere ascoltata e si sia in grado di conseguire quella "condizione di completa semplicità" che costa, aggiunge Eliot tra parentesi, non meno di tutto.

INDICE DEI NOMI

Agostino, 72, 74
Alberti, Leon Battista, 150
Anselmo, 22, 90
Arendt, Hannah, 106
Aristotele, 28, 57-59, 71, 74, 85, 131
Ayer, Alfred, 19

Bach, Johann Sebastian, 143
Bacone, Francesco, 30
Baird-Smith, Robin, 11
Barth, Karl, 85
Beethoven, Ludwig van, 136, 140-141, 143
Berg, Alban, 140, 143
Bergson, Henri, 73
Blake, William, 115
Boezio, 74
Boole, George, 28
Brahms, Johannes, 138, 140
Bruckner, Anton, 143
Brunelleschi, Filippo, 150
Burke, Edmund, 154

Čaikovskij, Pëtr Il'ič, 139
Cartesio, 37, 39-40, 45-46, 48-49, 60
Cicerone, 74
Coleridge, Samuel Taylor, 154

Dilthey, Wilhelm, 148-149
Donne, John, 80
Durkheim, Emile, 87

Eliot, Thomas Stearns, 75, 155
Ellis, Fiona, 11
Ellis, Havelock, 123
Eraclito, 17
Esiodo, 84

Feuerbach, Ludwig, 45
Fichte, Johann Gottlieb, 43-49, 81, 146
Foucault, Michel, 10, 32, 34
Frege, Gottlob, 28-30
Freud, Sigmund, 26, 123, 127-129, 133

Giovanni Evangelista, 22
Goebbels, Joseph Paul, 152
Goethe, Johann Wolfgang, 23
Gresham, Thomas, 10

Haydn, Josef, 137, 143
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 22, 28, 32, 43, 45-46, 57, 63, 83, 86, 89, 145-146, 150, 154

Heidegger, Martin, 45, 83
Hume, David, 96, 114, 117
Huxley, Aldous, 106

Kant, Immanuel, 9, 22, 33-35, 37, 40-43, 46, 57, 64-66, 78, 87, 91, 97, 100-101, 103, 107, 115-117, 147-148, 153
Kinsey, Alfred, 123
Koestler, Arthur, 106
Krafft-Ebing, Richard von, 123

Leibniz, Gottfried Wilhelm, 28, 77
Locke, John, 55
Lyotard, Jean-Francois, 153, 155

McTaggart, Ellis John, 71
Mahler, Gustav, 143
Mann, Thomas, 128
Masaryk, Tomáš Garrigue, 16
Marx, Karl, 26, 45, 55, 83, 105, 146-147, 152
Mill, John Stuart, 35
Milton, John, 92-93
Mozart, Wolfgang Amadeus, 141, 143
Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 15-16, 27, 92, 112, 155

Ovidio, 84
Orwell, George, 106

Parfit, Derek, 67
Piero della Francesca, 150
Platone, 13-15, 27, 55, 57, 74-75
Plotino, 74
Posner, Richard, 130-131, 134
Proust, Marcel, 73

Quine, Willard Van Orman, 41

Rachmaninov, Sergej, 140
Ravel, Maurice, 141
Rawls, John, 120
Rilke, Rainer Maria, 135, 138
Russell, Bertrand, 14-17

Sartre, Jean-Paul, 125
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 43, 45
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, 147
Schopenhauer, Arthur, 17, 45, 58, 69, 74, 78
Shakespeare, William, 131
Socrate, 13, 15
Spengler, Oswald, 152
Spinoza, Baruch, 15, 22, 76-77, 81, 86

Indice dei nomi

Stirner, Max, 92
Strawson, Peter, 100

Talete, 17
Tocqueville, Alexis de, 154
Tommaso d'Aquino, 57, 66, 90

Wagner, Richard, 25, 89, 141, 143
Weber, Max, 26
Webern, Anton von, 143
Wiggins, David, 11
Wilde, Oscar, 26
Wittgenstein, Ludwig 9, 16, 30, 33, 47, 49, 63, 69, 97, 144

INDICE

Prefazione 9
1. Perché? 13
2. La verità 27
3. Il demone 37
4. Soggetto e oggetto 43
5. Le persone 57
6. Il tempo 71
7. Dio 83
8. La libertà 95
9. La moralità 107
10. Il sesso 123
11. La musica 135
12. La storia 145
Indice dei nomi 157